

BAB TIGA

MANHAJ DAKWAH AL-SAKANDARIY

3.1 PENGENALAN

Dakwah adalah tugas utama seseorang ulama kerana mereka adalah pewaris para Nabi yang membawa risalah Allah (s.w.t.). Dalam sebuah *ḥadīth*, Rasulullah (s.a.w.) bersabda:

(إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِلَّا مَا
وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّ وَافٍ)

Maksudnya:

*Para ulama adalah pewaris para Nabi. Sesungguhnya para Nabi tidak memperwariskan dinar atau dirham, tetapi mereka memperwariskan ilmu, maka barangsiapa yang mengambilnya, dia telah mengambil habuan yang lumayan.*³⁸³

Jelasnya, para ulama adalah pewaris para Nabi yang meninggalkan khazanah yang amat bernilai, iaitu ilmu yang menjadi risalah utama para ulama.

Berhubung tugas Nabi Muhammad, *al-Qur'ān al-Karīm* menyatakan:

³⁸³ Al-Tirmidhiy, al-Imām Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā ibn Sūrah ibn Mūsā ibn al-Daḥḥāk (1419H/1999M), *Sunan al-Tirmidhiy*, Kaḥerah: Dār al-Ḥadīth, j. 4, kitāb al-'ilm, h. 473. Hadīth nombor 2681. Hadīth ini adalah sebahagian daripada sebuah hadīth yang panjang dan ia adalah *ḥadīth* yang *ṣaḥīḥ*. Lihat al-Albānī, Muḥammad Naṣīr al-Dīn (1420H/2000M), *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhiy*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li-al-Nasyr wa al-Tawzī', j. 3. h. 71. Ia dikeluarkan oleh Abū Dāwūd, al-Tirmidhiy, Ibn Mājah dan Ibn Ḥibbān dalam *ṣaḥīḥ*nya daripada hadīth Abū al-Dardā'. Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim dan ulama hadīth lain menganggapnya sebagai *ḥadīth ṣaḥīḥ*. Lihat takhrīj hadīth ini yang dilakukan oleh al-'Allāmah al-Sayyid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusayniy al-Zubaydiy al-Syahr bi Murtaḍā (1409M/1989H), *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi-Syarḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.1, h. 106.

﴿٩٩﴾ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ... ﴿٩٩﴾

Surah *al-Mā'idah* (5): 99.

Maksudnya:

Tiadalah tugas rasul itu melainkan menyampaikan dakwah.

Terjemahan Surah *al-Mā'idah* (5): 99.

Al-Balāgh dalam ayat tersebut ialah menyampaikan risalah Allah, ajaran-ajaran Allah dan menyempurnakan amanah Allah.³⁸⁴

Oleh kerana membawa risalah Allah dan mengembangkannya ke seluruh pelosok alam merupakan tugas utama Nabi Muhammad (s.a.w.), maka sudah tentu tugas utama pewaris baginda juga adalah dakwah, di samping risalah ilmu yang menjadi pemangkin kepada dakwah itu sendiri. Ulama Islam sejak dahulu sangat mengambil berat soal mengikut sunnah Rasulullah (s.a.w.) dan berusaha sedaya upaya agar menepati kehendak ajaran baginda (s.a.w.) dalam semua hal, termasuklah dalam soal cara atau *manhaj* berdakwah. Namun ini tidak menafikan kemungkinan seseorang tokoh ulama telah menggunakan sesetengah *manhaj* tertentu dan meninggalkan sesetengah *manhaj* yang lain berdasarkan kepada masalah yang tertentu yang dirasakannya sebagai perlu. Pada masa yang sama, kemungkinan ada sebilangan ulama terpaksa berijtihad menggunakan beberapa *manhaj* tertentu yang kemungkinan tidak digunakan secara jelas oleh Rasulullah (s.a.w.). Semuanya ini kemungkinan berlaku berdasarkan kepada keperluan sesuatu keadaan atau zaman atau berdasarkan keadaan sasaran dakwah itu sendiri. Justeru, kajian ini hanya akan memberikan tumpuan terhadap *manhaj* dakwah seorang ahli sufi yang terkenal, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy.

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy adalah seorang ulama syari'at, ahli sufi dan juga adalah seorang *da'ī* yang berdakwah menyeru manusia kepada jalan Allah

³⁸⁴ Lihat al-Ṭabariy, *op. cit.*, j. 29, h. 138 dan Ibn Kathīr, *op. cit.*, j. 3, h. 300.

(s.w.t.). Keseluruhan hidup beliau dihabiskan untuk berbakti kepada Allah (s.w.t.), mengajar ilmu agama dan membimbing manusia ke jalan Allah (s.w.t.). Kedudukannya sebagai seorang *da'i* yang giat berdakwah memang sudah diduga dan diramal oleh gurunya al-Mursiy yang pernah berkata: Demi Allah, pemuda ini tidak akan mati sehingga dia akan menjadi seorang *da'i* yang berdakwah ke jalan Allah.³⁸⁵

Beliau adalah seorang ulama dan *da'i* yang tidak takut kepada angkara para sultan dan beliau berpendapat bahawa antara tugas dan tanggungjawab sufi yang paling utama ialah menyeru para raja melakukan *ma'rūf* dan menegah mereka daripada kemungkaran sekiranya mereka menyimpang daripada jalan yang benar. Kewajipan para sufi juga ialah bersifat rahmat terhadap semua hamba, belas kasihan kepada fakir miskin dan membantu mereka, malah mengutamakan mereka berbanding dengan orang kaya, raja-raja dan putera-putera raja serta lain-lain golongan yang menjadi hamba dunia.³⁸⁶ Ini jelas terungkap dalam kenyataan beliau bahawa antara sifat-sifat ahli sufi ialah menyuruh golongan yang ditakuti yang terdiri daripada raja-raja supaya melakukan *ma'rūf* dan menegah mereka daripada kemungkaran,³⁸⁷ bersifat belas kasihan dan rahmat terhadap sekalian hamba Allah sama ada manusia ataupun haiwan,³⁸⁸ mengutamakan golongan fakir miskin berbanding golongan kaya dan golongan *ukhrawiy* berbanding

³⁸⁵ Al-Sakandariy, *Laqā'if al-Minan*, h.

³⁸⁶ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 33.

³⁸⁷ Al-Sakandariy, *Miftāḥ al-Falāḥ*, h. 102.

³⁸⁸ *Ibid.*

dunyawiyy.³⁸⁹ Beliau juga menganggap melakukan segala kebaikan terhadap manusia sebagai sifat-sifat utama para sufi.³⁹⁰

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy juga pernah menghadap al-Sultān Ḥisām al-Dīn Lājīn (w698H) di mana beliau telah menggesa agar al-Sultān al-Malik Lājīn bersyukur kepada Allah, kerana Allah mengurniakan negara baginda kemakmuran dan rakyat pula menyenangi baginda. Seterusnya baginda bertanya kepada beliau tentang hakikat syukur, lalu beliau menerangkan tiga peringkat syukur; syukur lisan, syukur anggota dan syukur hati.³⁹¹

Justeru, seorang tokoh besar yang berpengaruh dalam institusi tarekat tasawuf seperti Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy sepatutnya mempunyai *manhaj* tersendiri dalam berdakwah. Untuk tujuan mengenali dengan lebih dekat *manhaj* dakwah beliau, kajian bab tiga ini akan cuba mencungkil dan memaparkan *manhaj* dakwah tersebut setiap satu secara berasingan agar dapat difahami dengan jelas. *Manhaj-manhaj* dakwah yang akan dikupas secara terperinci ialah *manhaj tazkiyat al-nafs*, *mujāhadah al-nafs* dan *manhaj targhib wa tarhib* yang merupakan *manhaj* kerohanian iaitu mendidik jiwa dan akhlak. Walaupun nama-nama *manhaj* ini tidak diberikan secara langsung oleh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy, namun ianya disimpulkan berdasarkan kepada inti pati pengajaran tasawuf beliau yang tertera dalam kitab-kitab karangannya dan praktik dakwah yang dipamerkan oleh beliau yang dapat dilihat menerusi warisan dakwah tarekat *al-Syādhiliyyah*. Kajian ini cuba melihat *manhaj* dakwah al-Sakandariy dari dua

³⁸⁹ *Ibid.*, h. 103.

³⁹⁰ *Ibid.*, h. 99-104.

³⁹¹ Al-Sakandariy, *Laṭā'if al-Minan*, h. 232-233. Lihat kupasan dan ulasan ringkas penulis berhubung sifat keberanian Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy pada h. 99-97 dalam bab dua ini.

tahap yang berbeza. Tahap pertama ialah tahap yang bersesuaian dengan orang awam dan golongan *mutaşawwifah*, iaitu orang yang baru mahu menjadi orang sufi, atau yang baru cuba memasuki pengalaman tasawuf atau memaksa diri untuk menjalani kehidupan tasawuf tetapi belum mencapai peringkat sufi yang sebenarnya. Tahap kedua pula ialah bagi golongan yang sudah mencapai tahap yang tinggi dalam bidang tasawuf sama ada peringkat *al-khawāş* atau *khawāş al-khawāş*. Maka kajian ini hanya akan menumpukan kepada *manhaj* dakwah untuk tahap pertama ini kerana ia sesuai untuk diaplikasikan kepada semua golongan manusia; sama ada golongan awam kaum Muslimin atau golongan permulaan dalam tasawuf. Sementara tahap kedua, ia lebih menjurus kepada *afkār şūfiyyah* dan *tarbiyah şūfiyyah* yang bersifat lebih khusus untuk golongan sufi, maka ia tidak akan dikupas dalam kajian ini. Maka tahap ini lebih sesuai untuk golongan sufi semata-mata dan kajian *manhajiyyah* secara tasawuf yang mendalam adalah diperlukan, sedangkan kajian ini hanya mengkaji *manhaj* dakwah yang lebih umum. Ini adalah kerana golongan sasar al-Syaykh al-Sakandariy –sebagaimana juga tokoh-tokoh ulama yang lain- kebanyakannya terdiri daripada golongan awam. Kenyataan ini diperkukuhkan oleh realiti –berdasarkan pengamatan penulis terhadap kuliah-kuliah pengajian *al-Ĥikam*- di mana rata-rata orang yang belajar kitab-kitab al-Syaykh al-Sakandariy terutamanya kitab *al-Ĥikam* adalah golongan awam yang berminat terhadap kehidupan rohani.

Setelah dilakukan penyelidikan terhadap karya-karya al-Syaykh al-Sakandariy, doktrin tarekat *Syādhiliyyah* dan amalan-amalannya, maka bolehlah disimpulkan bahawa *manhaj* dakwah al-Syaykh al-Sakandariy ini bertumpu kepada tiga elemen besar iaitu *manhaj tazkiyat al-nafs*, *manhaj mujāhadah al-nafs* dan *manhaj targhib* dan *tarhib*. Segala pendekatan dakwah yang lain yang boleh

diilhamkan daripada dakwah al-Syaykh al-Sakandariy merupakan serpihan atau pecahan daripada tiga *manhaj* utama yang disebutkan tadi. Oleh kerana itu, penyelidikan ini hanya akan menumpukan kepada tiga *manhaj* utama ini agar dapat dipaparkan dalam fasal-fasal berikut secara saksama.

3.2 TAZKIYAT AL-NAFS

Definisi *Tazkiyat al-nafs*

Manhaj pertama dan paling utama yang akan dikaji dalam dakwah al-Sakandariy ialah *manhaj tazkiyat al-nafs*. Ia adalah kesinambungan kepada *manhaj al-hikmah* yang telah dikaji pada bab satu. Sebelum dikaji *manhaj* dalam pemikiran dakwah al-Sakandariy ini secara terperinci, elok dikaji dahulu pengertian *manhaj tazkiyat al-nafs* ini secara umum.

Tazkiyat al-nafs adalah perkataan Arab yang terdiri dari gabung jalin dua perkataan iaitu *tazkiyah* dan *al-nafs*. *Tazkiyah* berasal daripada lafaz *zakā* yang bererti subur, bertambah dan elok.³⁹² *Tazkiyah* adalah kata nama *maṣdar* dari kata kerja *zakkā* yang bererti memuji, menyucikan³⁹³ dan memperbaiki (*iṣlāḥ*)³⁹⁴. Secara umumnya asal pengertian *tazkiyah* yang disebut beberapa kali dalam *al-Qur'ān al-Karīm* ialah penyucian dan pembersihan (*al-taḥīr wa al-tanzīh*).³⁹⁵ Antaranya ialah ialah firman Allah (s.w.t.):

﴿103﴾ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...

³⁹² Ibn Manẓūr, *op.cit.*, juz 3, h. 1849, al-Fayrūz'abādīy, *op.cit.* h. 1667 dan al-Rāziy, *op.cit.*, h. 115.

³⁹³ Ibn Manẓūr, *op.cit.*, juz 6, h. 1849 dan al-Rāziy, *op.cit.*, h. 115.

³⁹⁴ Ibn Manẓūr, *ibid*.

³⁹⁵ Al-Alūsīy, *op.cit.*, j. 5, h. 54.

Maksudnya:

Ambillah (sebahagian) dari harta mereka sebagai sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan menyucikan mereka (dari akhlak yang buruk).

Terjemahan Surah *al-Tawbah* (9): 103 .

Tazkiyah dalam ayat ini bermaksud menyuburkan dan mempercambahkan kebaikan-kebaikan (*ḥasanāt*) dan harta mereka. Ia juga bermaksud mengangkat darjat mereka daripada darjat munafik kepada darjat orang-orang salih yang ikhlas.³⁹⁶

Dalam ayat lain, Allah (s.w.t.) berfirman:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا... ﴿10﴾

Surah *al-Syams* (91): 9-10.

Maksudnya:

Sesungguhnya telah berjayalah orang-orang yang menyucikannya (nafsunya) [9] Dan sesungguhnya telah rugilah orang-orang yang telah mengotorkannya.

Terjemahan Surah *al-Syams* (91): 9-10.

Pengertian *tazkiyah* dalam ayat ini juga merujuk kepada makna penyucian, iaitu orang-orang yang Allah (s.w.t.) telah menyucikan jiwanya dengan melakukan ketaatan dan amalan-amalan salih³⁹⁷ dan membersihkannya daripada kekufuran, maksiat³⁹⁸ dan sifat-sifat yang keji.³⁹⁹

Sebagai kesimpulan, pengertian *tazkiyah* dalam ayat-ayat di atas dan ayat-ayat seumpamanya ialah menyuburkan jiwa, menambahkan kebbaikannya, pemulihannya, pembaikannya dan penyuciannya. Justeru lafaz *tazkiyah* bolehlah diertikan sebagai melakukan proses untuk menyuburkan, menambah dan memperelokkan sesuatu, atau proses pemulihan, pembaikan dan penyucian.

³⁹⁶ Al-Alūsīy, *op. cit.*, j. 11, h. 14.

³⁹⁷ Al-Qurtūbiy, *op. cit.*, j. 20, h. 77.

³⁹⁸ Al-Tabariy, *op. cit.*, j. 30, h. 211.

³⁹⁹ Ibn Kathīr, *op. cit.*, j. 4, h. 517.

Sementara perkataan *al-nafs* disamakan ertinya oleh penyusun-penyusun kamus Arab sebagai roh⁴⁰⁰ (iaitu nyawa) di samping makna-makna lain. Perkataan roh diberikan pengertiannya dalam Bahasa Melayu sebagai bahagian dalam manusia yang mempunyai daya berfikir (berperasaan, berkemahuan) atau jiwa.⁴⁰¹ Dalam penggunaan lain, nyawa itulah yang diertikan sebagai roh.⁴⁰² Kesimpulan pengertian *al-nafs* di kalangan ahli falsafah rohani ialah suatu makhluk hidup yang halus yang dapat dirasakan kewujudannya, bertindak sebagai penyempurna kepada kewujudan jasad, di mana ia membekalkan jasad itu dengan kekuatan berfikir, bergerak, berperasaan dan kehidupan.⁴⁰³ *Al-Nafs* dalam istilah sufi ialah hakikat cahaya yang halus yang mengandungi kekuatan kehidupan, perasaan dan kemahuan.⁴⁰⁴ *Al-Nafs* dalam konteks pemulihan jiwa, diertikan sebagai kekuatan marah dan syahwat yang terdapat dalam diri insan yang mewarisi sifat-sifat keji.⁴⁰⁵ Dalam konteks perbincangan ini, sudah tentu *al-nafs* yang bererti roh atau nyawa yang dengannya wujud kehidupan dan tanpanya pula menyebabkan kematian tidak dapat diguna pakai, sebaliknya *al-nafs* dengan tiga pengertian terakhir di atas akan diguna pakai sebagai pengertian yang sesuai untuk tujuan mengupas *manhaj tazkiyat al-nafs*.

⁴⁰⁰ Ibn Manẓūr, *op. cit.*, juz 6, h. 4500, al-Fayrūz'abādiy, *op. cit.* h. 745, al-Rāziy, *op. cit.*, h. 280.

⁴⁰¹ *Kamus Dewan*, *op. cit.*, h. 1071.

⁴⁰² *Ibid.*, h. 869.

⁴⁰³ Fārūq 'Abd al-Mu'ti (Prof. Dr.) (1993), *Nuṣūṣ wa Muṣṭalahāt Falsafīyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 39.

⁴⁰⁴ Al-Jurjāniy, *al-Ta'rifāt*, h. 218-219 dan al-Kāsyāniy, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq (1992), *Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, taḥqīq Dr. 'Abd al-'Āl Syāhīn, Kaherah: Dār al-Manār, h. 115.

⁴⁰⁵ Al-Syarqāwiyy, Ḥaṣan al-Syarqāwiyy (Dr.) (1992), *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfiyyah*, Kaherah: Mu'assasah Mukhtār, h. 272.

Dari gabung jalin dua perkataan *tazkiyah* dan *al-nafs* tadi, maka pengertian *tazkiyat al-nafs* dari segi penggunaannya secara umum ialah penyucian nafsu atau jiwa daripada syirik dan kesan-kesan syirik yang tercapai menerusi tauhid dan dengan cara menghiaskan *al-nafs* itu dengan *asmā' Allāh al-Ḥusnā*, berserta '*ubūdiyyah kāmīlah* terhadap Allah dengan membebaskan diri daripada dakwaan *rubūbiyyah*. Semuanya boleh direalisasikan menerusi kepatuhan dan ikutan terhadap sunnah Raulullah (s.a.w.).⁴⁰⁶ Ia adalah suatu aspek yang sangat penting dalam diri para pendakwah kerana pendakwah sangat memerlukan jiwa yang mulia sebelum memiliki kemampuan untuk berdakwah.

Dari perspektif tasawuf, *tazkiyat al-nafs* boleh dianggap sebagai proses pemurnian nafsu (jiwa) dan melakukan *riyāḍah* menerusi cara *mujāhadah* dan *riyāḍāt*⁴⁰⁷, menyanggahi hawa nafsu dan syahwat untuk mencapai kesempurnaan akhlak.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Sa'id Hawwā (1985), *al-Mustakhṣaṣ fī Tazkiyat al-nafs*, Kaherah: Dār al-Salām li-al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī' wa al-Tarjamah, h. 153.

⁴⁰⁷ *Riyāḍah* bererti memecahkan iaitu dalam konteks ini memecahkan hawa nafsu. Dalam konteks ahli sufi menurut Ibn 'Arabiy ialah keluar dari tabiat kebiasaan hawa nafsu dan *tahdhīb* akhlak kejiwaan. Lihat al-Ḥakīm, Su'ād al-Ḥakīm (Prof. Dr.) (1981), *al-Mu'jam al-Ṣūfiy: al-Ḥikmah fī Hudūd al-Kalimah*, Beirut: Dandarah li-al-Tibā'ah wa al-Nasyr, h. 724 & 725. Menurut al-Imām al-Ghazzālīy *riyāḍah* merangkumi kegiatan mengurangkan tidur, mengurangkan percakapan, sanggup menanggung kesakitan yang diakibatkan oleh manusia dan mengurangkan makanan. Menerusi kurang tidur, akan lahir keheningan *irādah*, daripada kurang bercakap lahiriah keselamatan daripada *āfāt* (penyakit dan kecacatan), menanggung sengsara pula boleh membantu untuk mencapai matlamat dan kurang makan boleh mematikan syahwat, kerana banyak makan membawa kepada kerasnya hati dan hilang cahaya. Lihat al-Ghazzālīy (1991), *Mukāshafat al-Qulūb al-Muqarrib ilā 'Allām al-Ghuyūb*, sunt. Dr. Aḥmad Hijāzī al-Saqā, Beirut: Dār al-Jīl, h. 29. Menurut Prof. al-Sayykh Ibrāhīm 'Aṭwah 'Awaḍ pula, seorang ulama al-Azhar dari tarekat *al-Syādhiliyyah*, *riyāḍah* dalam mafhum yang khusus bererti suatu proses keluar dari tabiat kebiasaan hawa nafsu dan *tahdhīb* akhlak kejiwaan menerusi kaedah tertentu seperti gabungan ibadah puasa untuk tempoh tertentu dan terbuka puasa hanya dengan makanan tertentu, melakukan ibadah zikir tertentu sepanjang tempoh *riyāḍah* itu dan *sulūk* secara bersepadu.

⁴⁰⁸ Al-Syarqāwīy (Dr.), *op. cit.*

Menurut *al-Qur'ān al-Karīm*, nafsu manusia mempunyai beberapa tingkatan. Tingkatan-tingkatan nafsu itu ialah *Nafs Ammārah*, *Nafs Lawwāmah*, dan *Nafs Muṭma'innah*.

Nafs ammārah ialah nafsu yang tercela yang sentiasa meruntun ke arah perbuatan jahat. Inilah tabiat *nafs ammārah* kecuali apabila Allah mengurniakannya taufik, memperbetulkannya, menolongnya untuk bebas daripada kekangan kejahatannya.⁴⁰⁹ Nafsu inilah yang disebutkan oleh ayat *al-Qur'ān al-Karīm*:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ... ﴿53﴾

Surah Yūsuf (12): 53.

Maksudnya:

Dan aku tidaklah mahu membersihkan diriku, sesungguhnya nafsu itu sangat menyuruh manusia melakukan kejahatan...

Terjemahan Surah Yūsuf (12): 53.

Tabiat hati manusia peringkat ini selalu terdedah kepada godaan hawa nafsu dan syaitan. *Nafs ammārah* sentiasa menyuruh seseorang berbuat kejahatan sama ada ia faham perbuatan itu jahat atau sebaliknya. Perbuatan baik atau jahat adalah sama dalam perasaannya. Dia tidak merasa duka atau menyesal atas perbuatan jahat, malah kadang-kadang dia merasa lega dan gembira di kalbunya.⁴¹⁰ Antara sifat-sifat atau ciri-ciri *nafs ammārah* ialah sifat bakhil, tamak dan lobakan harta dunia, panjang angan-angan, sombong, takbur, suka dan inginkan kemegahan, kemasyhuran, bersifat hasad dengki, dendam kesumat, khianat, niat jahat, lupa lalai terhadap Allah dan lain-lain lagi.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Ibn al-Qayyim (1991), *al-Rūḥ*, Beirut: Dār al-Jīl, h. 226. Lihat al-Syarqāwī (Dr.), *ibid.*

⁴¹⁰ Al-Jiasī, Mustapha Mohamed (1976), *Mengenal Diri dan Wali Allah*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd., h. 30.

⁴¹¹ *Ibid.*, h. 30-31.

Tingkatan nafsu yang kedua ialah *Nafs Lawwāmah*. *Nafs Lawwāmah* ialah nafsu yang mencela dirinya sendiri ketika melakukan *taqṣīr* (kesalahan), yang menghisabnya berlaku kecuai dalam melaksanakan kewajipan syarak atau ketika terjerumus dalam kejahatan dan maksiat.⁴¹² Nafsu inilah yang dijadikan sumpahan oleh Allah (s.w.t.) dalam *al-Qur'ān al-Karīm*:

﴿2﴾ ... *والا أقسم بالنفس اللوامة*

Surah *al-Qiyāmah* (75) : 2.

Maksudnya:

Dan Aku bersumpah dengan nafs lawwāmah.

Terjemahan Surah *al-Qiyāmah* (75) : 2.

Nafs lawwāmah dianggap sebagai tingkatan nafsu yang lebih baik sedikit berbanding *nafs ammārah*, kerana perjalanannya beransur-ansur lebih baik dari semasa ke semasa. Orang yang bernafsu pada peringkat ini sudah terasa kuat di hati atau gemar hendak bermujāhadah dan sentiasa menurut syariat tetapi masih tertinggal melekat di hati benih sifat-sifat aib ('*uyūb al-nafs*) iaitu sifat-sifat seumpama '*ujūb, riyā', sum'ah* dan lain-lain sifat keaiban dalam diri seseorang.⁴¹³ Antara ciri-ciri *nafs lawwāmah* ini termasuklah perasaan kasihkan Allah, sentiasa berasa *taqṣīr*, sentiasa meminta ampun kepada Allah, rasa menyesal bila bersalah dan lain-lain.⁴¹⁴

Nafsu-nafsu terdahulu belum lagi sampai kepada kejernihan yang teguh dan apabila nafsu itu teguh dan tetap dalam proses mencapai makrifat dan hakikat serta melekat di hatinya sifat-sifat yang terpuji jua dan tetap pula terkikis dari

⁴¹² Ibn al-Qayyim, *al-Rūḥ*, h. 226. Lihat al-Syarqāwiy (Dr.), *ibid*.

⁴¹³ Al-Jiasi, *op.cit.*, h. 54-55.

⁴¹⁴ *Ibid.*, h. 56.

kalbunya sifat-sifat yang tercela, maka di waktu itu berhak ia mendapat gelaran *maqām Nafs Muṭma'innah* namanya. Firman Allah (s.w.t.):

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾
فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّاتٍ ﴿٣٠﴾

Surah *al-Fajr* (89) : 27-30.

Maksudnya:

Wahai Nafs Muṭma'innah kembalilah kepada Tuhan engkau sambil berhati suka-ria serta diridai Tuhan maka masuk-lah olehmu dalam golongan hamba-hambaKu yang ṣāliḥ dan masuklah syurgaKu.

Terjemahan Surah *al-Fajr* (89) : 27-30.

Sifat-sifat keruhanian yang timbul dari benih yang waja lagi comel (*Nafs Muṭma'innah*) ini ialah bahawa dapat dirasa dalam hati sendiri oleh orang yang berjaya mencapai maqam nafsu yang bertuah itu, akan sifat-sifat di antaranya ialah:

1. Murah hati dan tidak lekat harta di tangan kerana bersedekah.
2. Tawakal yang benar.
3. Bersifat arif dan bijaksana.
4. Kuat beribadat.
5. Syukur yang benar.
6. Reda pada segala hukuman Allah.
7. Takwa yang benar.
8. Dan lain-lain lagi daripada sifat-sifat hati yang waja lagi terpuji.

Biasanya orang mencapai martabat ini akan zahir pada dirinya keramat-keramat yang luar biasa, mendapat ilmu dengan tidak payah belajar (ilham). Syurga untuk orang golongan ini terjamin kerana mereka ibarat emas tujuh yang bermutu dan lebih mahal dari nilai nafsu-nafsu yang lepas. Inilah dia *Nafs Muṭma'innah*. Nafsu yang tetap bernilai dan terjamin dengan syurga sebagaimana

diterangkan oleh Tuhan dalam *al-Qur'ān* tadi iaitu dialah yang wajar menerima jempunan syurga Tuhan.⁴¹⁵

Tazkiyat al-nafs selalu dilihat sebagai suatu elemen utama dalam ilmu tasawuf, namun kajian ini akan melihat *tazkiyat al-nafs* dari aspek dakwah atau lebih tepat sebagai salah satu *manhaj* dakwah. *Manhaj* ini telah menjadi satu kaedah yang terpenting dalam dakwah al-Syaykh al-Sakandariy.

Tazkiyat al-nafs adalah suatu proses tarbiah yang sangat penting dalam proses dakwah, terutamanya kerana seseorang pendakwah akan menjadi *role model* atau ikutan dalam masyarakat. Malah, dalam kehidupan individu biasapun, *tazkiyat al-nafs* sangat penting untuk melahirkan individu-individu yang baik dan berkualiti yang bakal menjadi batu bata binaan yang membentuk masyarakat yang lebih besar.

Dalam konteks seorang pendakwah, *tazkiyat al-nafs* ini dianggap sangat perlu kerana seseorang pendakwah adalah seorang *muṣliḥ* atau pembaiki kerosakan dalam masyarakat. Seseorang yang ingin membaiki orang lain, semestinya membaiki dirinya terlebih dahulu, kerana tugas membaiki orang lain tidak mungkin akan berjaya kecuali jika orang itu sudah mampu membaiki dirinya terlebih dahulu. Memperbaiki diri adalah antara tugas utama pendakwah terhadap dirinya sendiri, sebagaimana ungkapan Ḥasan al-Huḍaybiy, *Mursyid 'Ām al-Ikhwān al-Muslimīn* yang kedua: Perbaikilah dirimu, kemudian serulah (berdakwahlah) kepada orang lain.

Dalam konteks ahli sufi pula, *tazkiyat al-nafs* ini dianggap terlalu penting kerana ia menjadi landasan ke arah proses-proses lain dalam kehidupan manusia

⁴¹⁵ *Ibid.*, h. 34-35.

terutamanya untuk menyempurnakan 'ubūdiyyah dan ibadah kepada Allah, menyempurnakan akhlak dan budi dalam muamalah sesama manusia. Ibn 'Ajībah menyatakan bahawa tarekat tasawuf terbina atas penyucian hati (*tasfiyat al-qulūb*) dan *riyāḍah* nafsu (*riyāḍat al-nufūs*).⁴¹⁶

Tazkiyat al-Nafs Dalam Dakwah al-Sakandariy

Tazkiyat al-nafs atau penyucian jiwa adalah antara *manhaj* utama dalam kaedah ahli sufi dalam berdakwah. Kesucian hati dan keluhuran jiwa dianggap sebagai pra-syarat kepada kehidupan sufi yang masih berliku-liku dan banyak cabaran. Tanpa kemantapan jiwa dan kekuatan hati, seseorang murid akan gagal menghadapi cabaran dan rintangan yang bakal dilalui. Sebab itu dalam dakwahnya, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy menitik beratkan soal *tazkiyat al-nafs* ini. Pengkaji-pengkaji *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah* sedia maklum betapa *manhaj* ini menjadi keutamaan beliau dalam mendidik anak-anak muridnya walaupun beliau tidak menamakannya secara spesifik sebagai *manhaj tazkiyat al-nafs*.

Wasīlah-wasīlah tertentu adalah diperlukan untuk mencapai matlamat *tazkiyat al-nafs*. Al-Syaykh Sa'īd Ḥawwā (r.h.) telah menggariskan *wasīlah-wasīlah* untuk menjayakan proses *tazkiyat al-nafs*, iaitu sembahyang, zakat dan *infāq*, puasa, haji, *tilāwah al-Qur'ān*, zikir, tafakur terhadap kejadian ciptaan Allah, mengingati mati dan memendekkan angan-angan, *murāqabah*, *muḥāsabah*, *mujāhadah* dan *mu'ātabah*, jihad, *amr ma'rūf* dan *nahy munkar*, khidmat dan tawaduk, mengetahui tipu daya godaan syaitan dan menghapuskannya,

⁴¹⁶ Ibn 'Ajībah, Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Ajībah al-Ḥasaniy (t.th.), *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah fī Syarḥ al-Mabāhiṭh al-Aṣliyyah*, Kaherah: 'Ālam al-Fikr, h. 347.

mengetahui penyakit hati dan cara-cara mengubatnya.⁴¹⁷ Sementara al-Syaykh Ibn ‘Ajībah (r.h.) pula menggariskan beberapa contoh *wasīlah* utama dalam penyucian hati (*taṣfiyat al-qulūb*) dan *riyāḍah* nafsu (*riyāḍat al-nufūs*) atau *tazkiyat al-nafs* seperti memberhentikan adat kebiasaan nafsu dan melawan arus terhadap perkara-perkara *ma’lūf* bagi nafsu itu. Maka bagi orang yang pelahap makan minumnya, maka *wasīlah*nya ialah berpuasa, orang yang kaki sembang, maka *wasīlah*nya ialah banyak berdiam diri (*al-ṣamt*), bagi orang yang tenggelam dalam mengejar harta dunia, maka *wasīlah*nya ialah zuhud, orang yang diuji dengan pangkat, maka *wasīlah*nya ialah menyembunyikan kemasyhuran diri (*al-khumūl*).⁴¹⁸

Sebagai landasan kajian ini, maka *wasīlah tazkiyat al-nafs* boleh dirumuskan atau dicantumkan sebagai berikut:

1. Memperbanyakkan ibadah.
2. Tafakur terhadap kejadian ciptaan Allah dan mengingati mati.
3. *Murāqabah*, *muḥāsabah*, *mujāhadah* dan *mu’ātabah*.
4. Mengetahui tipu daya syaitan dan menghapuskannya dan mengetahui penyakit hati dan cara-cara mengubatnya.

Berasaskan elemen-elemen tersebut, akan dikupaskan *tazkiyat al-nafs* dalam dakwah Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy, tetapi elemen *murāqabah*, *muḥāsabah*, *mujāhadah* dan *mu’ātabah* tidak akan disentuh secara langsung kerana ia boleh dianggap sebagai *manhaj* yang berasingan bagi dakwah beliau

⁴¹⁷ Sa‘īd Hawwā, *op. cit.*, h. 25.

⁴¹⁸ Ibn ‘Ajībah, *al-Futūḥāt*, h. 347.

yang mempunyai kepentingan dan keistimewaan tersendiri dan wajar dikupas berasingan.

Elemen pertama dalam *tazkiyat al-nafs* ialah memperbanyakkan ibadah sama ada ibadah zahir mahupun batin. Ibadah mempunyai banyak faedah, termasuklah faedah dalam usaha *tazkiyat al-nafs*.

Mungkin ada orang akan bertanya: "Kenapakah kita harus beribadah kepada Allah? Kenapakah Allah memfardukan ke atas manusia supaya beribadah kepada-Nya? Sedangkah Dia adalah Tuhan Yang Maha Kaya, Dia tidak memerlukan ibadah itu dan Dia tidak memerlukan khidmat manusia terhadap-Nya? Apakah faedahnya kita beribadah kepada Allah?"⁴¹⁹

Sesungguhnya, Allah langsung tidak mengambil faedah daripada hamba-Nya. Dia juga tidak akan mendapat apa-apa mudarat akibat keengganan hamba-Nya daripada menyembah-Nya. Keagungan kerajaan-Nya tidak bertambah dengan sebab ibadah manusia, zikir dan *tahmīd* mereka kepada-Nya. Dia adalah Tuhan Yang Maha Kaya, dan kita adalah hamba-hamba-Nya yang fakir.

Firman Allah (s.w.t.):

...وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾

Surah *al-Naml* (27): 40.

Maksudnya:

Dan barangsiapa yang bersyukur maka sesungguhnya dia bersyukur untuk dirinya sendiri. Dan barangsiapa yang kafur, maka sesungguhnya Tuhanku Maha Kaya dan Pemurah.

Terjemahan Surah *al-Naml* (27): 40.

Apabila Allah adalah Tuhan Yang Maha Kaya secara mutlak, maka mengapakah Dia mentaklifkan hamba-hamba-Nya supaya menyembah-Nya?

⁴¹⁹ Al-Qardāwī, Yūsuf Al-Qardāwī (Prof. Dr.) (1405H/1985M), *al-'Ibādah fī al-Islām*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 95.

Sesungguhnya jawapan kepada persoalan ini tersembunyi dalam tabi'at diri manusia itu sendiri, tabi'at tugasnya di muka bumi dan matlamat yang dijadikan tujuan di sebalik kehidupan dunia ini.⁴²⁰

Berikut dinukilkan sedikit faedah yang mungkin kita dapati di sebalik ibadah kepada Allah (s.w.t.). Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī pernah berkata:⁴²¹

Ketahuilah bahawa barangsiapa yang mengetahui faedah-faedah ibadah, nescaya lazatlah dia beribadah, dan beratlah hatinya mahu melakukan perkara-perkara lain selain ibadah. Faedah-faedah tersebut dapat disingkapi daripada beberapa bentuk:

Pertama: Bahawa *al-kamāl* (iaitu sifat kesempurnaan) itu dicintai, dilobai dan dituntut oleh manusia. Hal keadaan manusia yang paling sempurna ialah apabila dia sibuk dengan beribadah kepada Allah, kerana hatinya akan bersinaran dan bergemerlapan dengan cahaya *Ilāhiyyah*. Lidahnya akan mendapat kemuliaan dengan kemuliaan zikir dan bacaan (iaitu bacaan *al-Qur'ān al-Karīm*). Anggota-anggotanya akan kelihatan indah dengan keindahan berkhidmat kepada Allah (s.w.t.). Maka keadaan-keadaan begini adalah merupakan semulia-mulia martabat insaniyyah dan darjat kemanusiaan. Tercapainya martabat dan darjat ini adalah kemuncak kebahagiaan manusia di dunia ini. Apabila kemuncak kebahagiaan di dunia ini sudah diperolehi, maka sudah tentu ia juga akan memperolehi kebahagiaan yang paling sempurna di akhirat. Oleh demikian, barangsiapa yang telah mengecapi martabat dan darjat ini, hilanglah segala kepenatan dan keberatan

⁴²⁰ *Ibid.*, h. 96.

⁴²¹ Al-Rāzī, al-Imām Fakhr al-Dīn (1998), *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, h. 249-250.

beribadah, dan nescaya dia akan memperoleh *halāwah* atau kemanisan ibadah yang amat lazat di dalam hatinya.

Kedua: Ibadah adalah suatu amanah. Firman Allah (s.w.t.):

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

Surah *al-Aḥzāb* (32): 72.

Maksudnya:

Sesungguhnya Kami telah bentangkan amanah ke atas langit, bumi dan gunung-ganang, lalu mereka tidak sanggup memikulnya, dan mereka takut menerimanya, lalu manusia memikulnya. Sesungguhnya manusia itu amat zalim lagi amat jahil.

Terjemahan Surah *al-Aḥzāb* (32): 72.

Menunaikan ibadah adalah suatu sifat daripada sifat-sifat kesempurnaan yang disukai oleh jiwa. Menunaikan ibadah kepada Allah adalah penunaian separuh daripada amanah, dan ia akan menjadi sebab kepada penunaian separuh kedua lagi. Diceritakan, bahawa seorang sahabat berkata: Saya melihat seorang Arab kampung datang ke pintu masjid lalu turun daripada untanya, meninggalkan untanya, memasuki masjid dan terus sembahyang dengan penuh ketenangan dan *khusyū'*, berdoa dengan segala apa yang dikehendakinya sehingga kami merasa takjub. Apabila dia keluar, didapati untanya telah hilang, lantas dia berkata: Aku telah menunaikan amanah-Mu maka di manakah amanahku? Perawi cerita ini berkata: Kami bertambah hairan. Tidak lama dia duduk di situ, sehingga datanglah seorang lelaki menunggang untanya dan menyerahkan unta itu kepadanya.

Al-Imām al-Rāziy berkata: Iktibarnya, ialah apabila dia telah menjaga amanah Allah (iaitu beribadah kepada-Nya dengan sempurna), Allah menjaga amanahnya. Inilah yang dikehendaki dengan sabda Rasulullah (s.a.w.) dalam *ḥadīth* yang dituturkan kepada Ibn 'Abbās:

Maksudnya:

Jagalah (peliharalah) Allah, nescaya Dia akan menjagamu (memeliharamu).

Ketiga: Kesibukan beribadah atau keasyikan beribadah adalah suatu perpindahan daripada 'ālam al-ghurūr kepada 'ālam al-surūr, iaitu perpindahan daripada alam tipu-daya kepada alam suka-ria. Ia juga merupakan perpindahan daripada kesibukan bersama makhluk kepada kesibukan bersama Allah (s.w.t.). Hal ini sudah tentulah membawa kepada kelazatan dan kegembiraan yang sempurna.

Diriwayatkan daripada al-Imām Abū Ḥanīfah (r.h.), bahawa seekor ular telah terjatuh daripada siling dan orang ramai lari bertempiaran. Al-Imām Abū Ḥanīfah (r.h.) ketika itu di dalam sembahyang, dan beliau tidak tersedar apa yang terjadi.

Perkara ini bukanlah suatu perkara ganjil. Sesiapa yang meraguinya, maka hendaklah dia merujuk ayat *al-Qur'ān al-Karīm* yang menceritakan kisah Nabi Yūsuf (a.s.), dalam Surah *Yūsuf*, ayat 31:

...فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا

إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٧٢﴾

Surah *Yūsuf* (12): 31.

Maksudnya:

...Maka apabila perempuan-perempuan itu melihatnya (iaitu melihat Nabi Yūsuf), mereka hairan terpegun, sehingga mereka memotong tangan-tangan mereka. Mereka berkata Maha Suci Allah. Ini bukanlah manusia tetapi dia adalah seorang malaikat yang mulia.

Terjemahan Surah *Yūsuf* (12): 31.

⁴²² Aḥmad ibn Ḥanbal (1997), *Musnad al-Imām Aḥmad*, sunt. Syu'ayb al-Arnawī, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, j. 4, h. 487.

Perempuan-perempuan yang terpegun melihat Nabi Yūsuf, lantaran kekacakan dan ketampanan baginda, sebenarnya hati mereka telah dikuasai oleh perasaan asyik dengan kekacakan baginda Nabi Yūsuf, yang mana membawa kepada hal tidak tersedar diri, sampai mereka terpotong jari-jari tangan mereka. Apabila hal ini (iaitu keasyikan sehingga tidak sedar diri) boleh berlaku pada hak seorang makhluk, maka tentulah lebih *awlā* hal yang sama (iaitu keasyikan yang amat mendalam) boleh berlaku terhadap Allah (s.w.t.). Demikianlah kupasan al-Imām al-Rāziy dalam percubaan beliau untuk menerangkan faedah ibadah bagi seorang hamba Allah.⁴²³

Seseorang yang merasai kelazatan iman yang sebenar, dan hatinya diselubungi cahaya keyakinan, dia tidak akan memandang ibadah sebagai ketundukan, atau kepatuhan kepada titah perintah semata-mata, bahkan dia akan dapati pada ibadah itu kelazatan. Lazat dengan *munājāt* kepada Allah dan lazat dengan usaha-usaha merebut keredhaan Allah, di mana dia pasti akan merasai suatu kebahagiaan yang tidak dapat ditolak-bandingkan dengan kebahagiaan orang-orang yang hidup mewah di istana-istana mewah, atau dalam timbunan harta benda dan emas perak. Kebahagiaan orang yang beribadah jauh lebih istimewa dan unik.⁴²⁴

Jika kita menoleh kepada Rasulullah (s.a.w.) kita dapati bahawa baginda (s.a.w.) menanti saat-saat ketibaan waktu sembahyang bagaikan penantian seorang yang haus dahaga akan setitis air yang sejuk. Baginda menerpa berlari meluru mengerjakan solat, seumpama melurunya seorang yang bermusafir di padang

⁴²³ Al-Rāzī, al-Imām Fakhr al-Dīn, *op. cit.*

⁴²⁴ Al-Qardāwiy, *op. cit.*, h. 101.

pasir ke arah lembah wadi yang kehijauan. Baginda seringkali berkata kepada Bilāl apabila tiba waktu sembahyang, dalam keadaan yang rindu dan mengharap, dengan sabda baginda (s.a.w.):

(أرحنا بما يا بلال)⁴²⁵

Maksudnya:

Rehatkan kami ya Bilāl dengannya (iaitu dengan sembahyang) wahai Bilāl.

‘Ā’isyah (r.a.) juga pernah menceritakan, di mana beliau telah berkata: Telah adalah Rasulullah (s.a.w.) bercakap-cakap dengan kami dan kami bercakap-cakap dengan baginda. Apabila tiba waktu sembahyang, baginda seolah-olahnya tidak mengenali kami lagi, kami tidak mengenali baginda. Maka tidak hairanlah jika baginda (s.a.w.) bersabda:

(جعلت قرة عيني في الصلاة)

Maksudnya:

*Dijadikan kesejukan mata hatiku dalam sembahyang.*⁴²⁶

Setelah memahami dan meneliti sebahagian daripada faedah ibadah yang telah disebutkan oleh al-Imām al-Rāziy tadi, maka dapatlah diselami bagaimana ia sangat berkait rapat dan sangat penting dalam proses *tazkiyat al-nafs*. Kesimpulan daripada kupasan al-Imām al-Rāziy tadi ialah bahawa ibadah dapat membantu seseorang Muslim dalam proses *tazkiyat al-nafs*. Ini kerana kesan atau faedah ibadah yang dinyatakan tadi benar-benar akan menyampaikan seseorang hamba kepada sifat *al-kamāl* iaitu sifat kesempurnaan, menerbitkan *nūr ilāhiy*, memperolehi kemanisan iman (*ḥalāwah al-imān*), meningkatkan tahap nafsu

⁴²⁵ Aḥmad ibn Ḥanbal (2001), *op. cit.*, j. 38, h. 178, dan Abū Dāwūd, Sulaymān al-Asy’ath ibn Syidād ibn ‘Amru ibn ‘Āmir (1997), *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, ta’līq ‘Izzat ‘Ubayd al-Da’ās, j. 5, h. 165.

⁴²⁶ Aḥmad Ibn Ḥanbal (1997), *op. cit.*, j. 19, h. 305.

sehingga mampu berpindah daripada 'ālam al-ghurūr kepada 'ālam al-surūr, iaitu perpindahan daripada alam tipu-daya kepada alam suka-ria. Semua unsur yang disebutkan itu adalah tanda-tanda wujudnya penyucian jiwa dan pembersihan nafsu.

Ibadah yang paling utama dalam permulaan jalan menuju *tazkiyat al-nafs* ini ialah *al-tawbah* (selepas ini akan ditulis taubat). Taubat dalam konteks ahli sufi adalah tahap atau peringkat pertama ketika memulakan langkah ke dalam dunia sufi. Justeru, jika diteliti, ahli sufi hampir *ijmā'* menganggap taubat sebagai *maqām* pertama di antara *maqāmāt* tasawuf.⁴²⁷ Taubat dianggap seumpama bumi atau tapak tanah dalam konteks pembinaan sesebuah bangunan, maka sesiapa yang tidak mempunyai tapak (tanah), maka dia tidak akan memiliki bangunan, dan sesiapa yang tidak mempunyai taubat, maka dia tidak akan mempunyai *hāl* ⁴²⁸atau *maqām*.⁴²⁹ Ia adalah dasar pertama selepas iman.⁴³⁰

Menyelusuri pemikiran ahli sufi besar, didapati bahawa perbincangan tentang taubat ini sangat dititik beratkan sebagai pra-syarat yang sangat penting kepada perjalanan hidup seorang sufi yang menginginkan kejayaan. Sebagai

⁴²⁷ Lihat sebagai contoh, lihat al-Sahruwardiy, Syihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar (al-Imām al-'Ārif) (t.th.), *'Awārif al-Ma'ārif*, sunt. Prof. Dr. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd & Dr. Maḥmūd al-Syarīf, Kaherah: Maṭba'ah al-Sa'ādah, dan al-Qusyayriy, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Wawāzin al-Qusyayriy al-Naysabūriy (al-Imām al-'Ārif) (1993), *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, sunt. Ma'rūf Zurayq & 'Aliy 'Abd al-Ḥamīd al-Baltahjiy, Beirut: Dār al-Khayr, h. 91.

⁴²⁸ *Hāl* kata jamaknya ialah *aḥwāl*. Ia bermaksud sesuatu keadaan baik atau sifat mulia yang datang dengan kurniaan Allah dan boleh hilang dengan segera. Dalam erti kata yang lain, ia sesuatu yang tidak *thābit* atau tetap, malah boleh berubah-ubah. Lihat al-Ghazzālīy, *Iḥyā'*, j. 12, h. 2308-2311 dan lihat al-Syarqāwiy (Dr), *mu'jam*, h. 150.

⁴²⁹ Al-Sahruwardiy, *'Awārif al-Ma'ārif*, h. 428. *Maqām* kata jamaknya ialah *maqāmāt* membawa maksud sesuatu hal yang apabila sudah *thābit* atau tetap dalam hati seseorang hamba. Lihat al-Ghazzālīy, *Iḥyā'*, j. 12, h. 2308-2311 dan lihat al-Syarqāwiy (Dr), *mu'jam*, h. 150.

⁴³⁰ Al-Sahruwardiy, *op.cit.*, h. 429.

contoh, al-Imām al-Ghazzāliy yang telah membicarakan persoalan taubat secara panjang lebar dalam kitabnya *iḥyā' 'ulūm al-Dīn*.

Taubat yang telah dijadikan pra-syarat kepada amalan ahli sufi ini adalah suatu perkara besar yang memang telah ditetapkan oleh *al-Qur'ān al-Karīm* dan al-sunnah. Dalam *al-Qur'ān al-Karīm*, Allah (s.w.t.) berfirman:

﴿31﴾...وتوبوا إلى الله جميعا أيه المؤمنون لعلكم تفلحون

Surah *al-Nūr* (24): 31.

Maksudnya:

Dan bertaubatlah kamu semua kepada Allah wahai orang-orang yang beriman mudah-mudahan kamu berjaya.

Terjemahan Surah *al-Nūr* (24): 31.

Para ulama berkata: Taubat daripada setiap dosa adalah wajib.⁴³¹ Maka sekiranya maksiat itu berlaku membabitkan perkara antara seseorang hamba dan Allah (s.w.t.) tanpa ada kaitan dengan hak mana-mana anak Adam, maka ia mempunyai 3 syarat. Pertama, bahawa dia berhenti daripada melakukan maksiat itu. Kedua: Bahawa dia menyesal atas perbuatan maksiat itu. Ketiga: Bahawa dia berazam tidak akan kembali melakukan maksiat itu. Jika salah satu syarat itu hilang, maka taubat itu tidak sah. Dan sekiranya maksiat itu berkaitan dengan hak anak Adam, maka syarat taubat itu ada empat perkara, iaitu tiga syarat yang disebut sebelum ini dan yang keempat bahawa dia meminta halal daripada empunya hak itu. Jika hak itu merupakan perkara yang membabitkan kebendaan (harta) atau seumpamanya, hendaklah dia mengembalikannya kepada tuan punyanya. Sekiranya hak itu berupa hukuman *ḥudūd* atau seumpamanya, maka hendaklah dia menyerahkan diri untuk dilaksanakan hukuman *ḥudūd* itu atau dia

⁴³¹ Malah status hukum wajib bertaubat ini telah *dijmā'* oleh para ulama tanpa mengira daripada dosa besar mahupun dosa kecil, dosa zahir atau batin seperti hasad dengki. Lihat Ibn 'Allān, Muḥammad ibn 'Allān al-Ṣādiqiy al-Syāfi'iy al-Asy'ariy al-Makkiy (1985), *Dalīl al-Fāliḥin li-Ṭuruq Riyād al-Ṣāliḥin*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, h. 78.

meminta keampunan daripadanya. Jika sekiranya hak itu berupa umpatan, hendaklah dia meminta halal daripadanya. Taubat adalah wajib atas setiap dosa, maka jika dia bertaubat daripada sebahagian dosa, maka sah taubat itu daripada dosa tersebut pada pandangan ulama yang muktabar dan dosa yang lain kekal (dia kekal berdosa dan tidak diampunkan).⁴³²

Ahli sufi seumpama al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy telah memperkukuhkan elemen taubat yang sudah diijmā' oleh ulama ini terhadap murid-muridnya dan seluruh umat Islam yang mahu melakukan perjalanan sufi menuju Allah (s.w.t.). Ia adalah pintu besar kepada *tazkiyat al-nafs*. Ini ditegaskan oleh Al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy dalam hikmahnya:

(كيف يطمع أن يدخل حضرة الله ولم يتطهر من جنابة غفلاته أم كيف
برجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته)⁴³³

Maksudnya:

Bagaimana dia tamak untuk memasuki hadrat Allah (menjadi tetamu Allah) sedangkan dia tidak menyucikan (dirinya) daripada junub lupa lalainya? Atau bagaimanakah dia mengharap untuk memahami rahsia-rahsia yang halus sedangkan dia tidak bertaubat daripada dosa kesalahannya?

(تتمكن حلالة الهوى من القلب هو الداء العضال)⁴³⁴

Maksudnya:

Kejapnya kemanisan hawa nafsu (maksiat) dalam hati itulah penyakit yang kronik.

(لا يخرج الشهوة من القلب إلا خوف مزعج أو شوق مقلق)⁴³⁵

⁴³² Al-Nawawiy, al-Imām Muḥy al-Dīn Abū Zakariyyā Yahyā ibn Syaraf al-Nawawiy (t.th.), *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn Min Ḥadīth Sayyid al-Mursalīn*, bāb al-tawbah. Lihat juga Ibn 'Allān, *op.cit.*

⁴³³ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'īyah*, bab 2, hikmah 13. Semua nombor hikmah dalam kajian ini berpanduan kepada pernomboran yang telah dibuat oleh Khalaf Allāh, *op. cit.*

⁴³⁴ *Ibid*, bab 21, hikmah 201.

⁴³⁵ *Ibid.*

Maksudnya:

Tidak akan mengeluarkan syahwat daripada hati kecuali oleh perasaan takut yang menggerunkan atau kerinduan yang meresahkan.

Al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy menetapkan pra-syarat sesuatu kejayaan yang ingin diraih di peringkat atau tahap terakhir dalam kehidupan seseorang hamba mesti bermula dengan *al-rujū'* kepada Allah di peringkat awal atau tahap permulaan. Hal ini ditegaskan oleh beliau dalam hikmahnya yang berbunyi:

(من علامات النجاح في النهايات: الرجوع إلى الله في البدايات)⁴³⁶

Maksudnya:

Antara alamat kejayaan di peringkat akhir ialah kembali kepada Allah (al-rujū' ilā Allāh) di peringkat awal.

Maksud *al-rujū'* di sini ialah membetulkan niat dan maksud (tujuan) tanpa melupakan Allah.⁴³⁷ Ia juga bermaksud bergantung kepada Allah dan menyerah diri kepada-Nya dalam setiap amal perbuatan dan menunggu ketetapan yang telah ada di sisi ilmu Allah.⁴³⁸ Ia bukan hanya bermaksud segala amalan salih secara zahir, malah banyak *iltijā'* kepada Allah (kembali, bergantung dan mengharapkan Allah) dengan *bertaḍarru'* dan berdoa kepada Allah (s.w.t.)⁴³⁹ yang dilakukan dengan hati. Amalan salih secara zahir tanpa ada hubungan hati dengan Allah tidak akan memenuhi maksud *al-rujū'* kepada Allah, kerana ramai orang yang banyak melakukan amal salih di usia muda tetapi mati dalam kejahatan amal di usia tua kerana ia dilakukan tanpa ada hubungan hati yang intim dengan Allah

⁴³⁶ *Ibid.*, bab 16, hikmah 26. Bandingkan terjemahan ini dengan terjemahan Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 1, h. 139, dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 139-140. Semua terjemahan nas ḥikam selepas ini akan mengambil kira kedua-dua terjemahan ini, walaupun tidak akan disebutkan nanti.

⁴³⁷ Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 1, h. 139.

⁴³⁸ Ibn 'Ajjibah, *Iqāz al-Himam*, *op. cit.*, h. 103.

⁴³⁹ Al-Būṭiy, *op. cit.*, j. 1, h. 367.

(s.w.t.).⁴⁴⁰ Sementara al-Syaykh Sa'īd Ḥawwā melihat *al-rujū'* di sini dengan dua maksud besar, iaitu pertama dengan maksud kembali kepada hukum-hakam Allah dan melaksanakannya. dan kedua dengan maksud kembali kepada Allah sebelum melakukan sesuatu atau dengan maksud *istikhārah*.⁴⁴¹ Penulis lebih suka memahami maksud *al-rujū'* dalam hikmah di atas sebagai merujuk kepada makna *al-inābah* iaitu kembali atau taubat kepada Allah (s.w.t.). Hal ini diperkukuhkan lagi oleh hikmah beliau yang berikutnya:

(من أشرق بدایتہ أشرق نهایته)⁴⁴²

Maksudnya:

Barangsiapa yang bersinar permulaannya, nescaya akan bersinar pula kesudahannya.

Maksud permulaan yang bersinar di sini ialah tarbiah.⁴⁴³ Ia juga bermaksud kekuatan menyahut seruan Allah⁴⁴⁴ dengan segala bentuk ketaatan. Ia juga bermaksud setiap suatu yang baik untuk dijadikan titik tolak sesuatu amal yang besar. Dalam konteks tasawuf, sebagaimana yang ditegaskan sebelum ini, taubat adalah permulaan yang baik untuk seseorang hamba memulakan perjalanannya menuju Allah (s.w.t.), malah ia dianggap sebagai syarat terpenting.

Hidup seseorang manusia akan sentiasa diselubungi oleh kekeruhan, cubaan dan ujian yang menguji kekuatan iman seseorang hamba. Ujian-ujian itu ada kalanya dalam bentuk kesusahan, maksiat dan kesenangan. Selagimana seseorang hamba itu hidup di alam fana ini, dia tidak boleh mengelakkan diri

⁴⁴⁰ Al-Būṭiy, *op. cit.*, j. 1, h. 368.

⁴⁴¹ Sa'īd Ḥawwā, *op. cit.*, h. 254-255.

⁴⁴² *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah*, hikmah 27. Bandingkan Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 2, h. 589, dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 139-140.

⁴⁴³ Al-Būṭiy, *op. cit.*, j. 1, h. 378.

⁴⁴⁴ Sa'īd Ḥawwā, *op. cit.*, h. 256.

daripada menghadapi suasana atau keadaan yang getir. Justeru, al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy bermadah dalam hikmahnya:

(لا تستغرب وقوع الأكدار ما دمت مقيما في هذه الدار: فإنما ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها، وواجب نعتها)⁴⁴⁵.

Maksudnya:

Janganlah engkau merasa hairan banyaknya berlaku kekeruhan selagimana engkau bermukim di negeri ini (dunia), kerana ia tidak berlaku kecuali pada kadar yang berhak untuk dinyatakan sifatnya dan yang wajib dinyatakan ciri-cirinya.

Segala kesibukan dengan dunia (iaitu penyakit lupa lalai), kekeruhan dan lain-lain (penyakit) itu akan hilang dengan kembali (*al-rujū'*) kepada Allah (s.w.t.). Sebaliknya ia akan bertambah teruk dengan kembali kepada nafsu.⁴⁴⁶ Kesimpulannya, *al-rujū'* kepada Allah merupakan tanda atau alamat keberuntungan dan *al-rujū'* kepada nafsu pula adalah tanda atau alamat kerugian.⁴⁴⁷

Memperkuatkan peri pentingnya taubat atau *al-rujū'* kepada Allah dalam proses *tazkiyat al-nafs* ini ialah ungkapan al-Sakandariy dalam hikmahnya yang lain:

(أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا عن النفس).⁴⁴⁸

Maksudnya:

Punca (asli) segala maksiat, lupa lalai dan syahwat itu ialah reda (iaitu tunduk) terhadap nafsu dan punca segala ketaatan, kesedaran dan kemuliaan diri itu ialah perasaan tidak redamu (tidak tunduk) terhadap nafsu.

⁴⁴⁵ *Al-Ḥikam al-'Aṭā' iyyah*, hikmah 24.

⁴⁴⁶ Zarrūq, *op. cit.*, h. 84.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, h. 85.

⁴⁴⁸ *Al-Ḥikam al-'Aṭā' iyyah*, hikmah 35.

Secara sepintas lalu al-Sakandariy seolah-olah berbicara tentang punca segala kejahatan dalam kehidupan manusia iaitu perasaan reda terhadap nafsu. Namun, jika diperhatikan secara lebih mendalam, ia menjurus kepada dorongan secara tidak langsung agar seseorang hamba memutuskan segala kegiatan nafsu yang jahat atau dalam ungkapan yang lain memenuhi tuntutan syarat-syarat taubat iaitu pertama, bahawa dia berhenti daripada melakukan maksiat itu. Kedua: Bahawa dia menyesal atas perbuatan maksiat itu. Ketiga: Bahawa dia berazam tidak akan kembali melakukan maksiat itu.⁴⁴⁹ Ketiga-tiga syarat ini tidak mungkin dapat disempurnakan tanpa perasaan tidak reda terhadap nafsu, kerana perasaan tidak reda terhadap nafsu akan menyebabkan seseorang hamba akan selalu menuduh nafsunya (melakukan kejahatan lantas dia akan kembali ke pangkal jalan), berhati-hati terhadap tipu daya nafsunya dan memaksa nafsunya melakukan perkara yang dibenci olehnya.⁴⁵⁰ Maka, perkara yang dibenci oleh nafsu manusia ialah segala ketaatan, atau memotong nafsu daripada kegemarannya seperti makan banyak, tidur berlebihan dan lain-lain. Sebaliknya, reda terhadap nafsu akan menyebabkan seseorang akan terdorong untuk menyembunyikan keaibannya dan kejahatannya sehingga perkara jelek menjadi molek. Maka, barangsiapa yang reda terhadap nafsunya, nescaya dia akan menganggap *aḥwāl* nafsunya itu sebagai elok dan merasa senang dengannya. Barangsiapa yang menganggap *aḥwāl* nafsunya sebagai elok dan merasa senang terhadapnya, nescaya dia akan dikuasai oleh lupa lalai (*ghaflah*). Maka dengan lupa lalai itu hati seseorang akan terpesong dan mudah menyahut seruan syahwat.

⁴⁴⁹ Al-Nawawiy, al-Imām Muḥy al-Dīn Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawiy, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn Min Ḥadīth Sayyid al-Mursalin*, bāb al-tawbah. Lihat juga Ibn 'Allān, *op. cit.*

⁴⁵⁰ Zarrūq, *op. cit.*, h. 100.

Maka barangsiapa yang ditewaskan oleh syahwatnya, dia pasti akan terjebak ke dalam maksiat.⁴⁵¹ Maka, dengan ini, seseorang hamba akan kekal berputar-putar dalam lingkungan dosa dan kekotoran nafsu tanpa taubat akibat reda dan membelai nafsu. Justeru, taubat tetap menjadi elemen utama dalam proses *tazkiyat al-nafs*.

Seterusnya al-Sakandariy memberi amaran bahawa seseorang yang tidak bertaubat adalah orang yang mati hatinya. Ini adalah kerana antara alamat taubat itu ialah sedih dan menyesal atas perbuatan jahat. Nabi (s.a.w.) bersabda:

(الندم التوبة)⁴⁵²

Maksudnya:

Penyesalan itu adalah taubat.

Penyesalan ialah perasaan terseksa di hati ketika dia merasai kesakitan itu akibat kejauhannya daripada Allah. Petanda wujudnya penyesalan ialah kesedihan yang berpanjangan dan menangis.⁴⁵³ Justeru, sebagai pengukuhan terhadap perkara ini, al-Sakandariy juga menjadikan kesedihan dan penyesalan sebagai tanda taubat. Sebaliknya, ketiadaan sedih dan tidak menyesal apabila melakukan maksiat dianggapnya sebagai suatu perkara yang merosakkan proses *tazkiyat al-nafs*. Beliau bermadah dalam hikmahnya:

(من علامات موت القلب عدم الحزن على ما فاتك من الموافقات وترك

الندم على ما فعلته من وجود الزلات).⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Al-Syarqāwiy, Syaykh al-Islām ‘Abd Allāh ibn Hijāziy ibn Ibrāhīm (2003), *al-Minah al-Qudsiyyah ‘alā al-Ḥikam al-‘Atā’iyyah*, Kaherah: Maktabah Ṭāhir li-al-Turāth, h. 42.

⁴⁵² Ibn Mājah (1998), *Sunan Ibn Mājah*, Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (tahqīq), Kaherah: Dār al-Ḥadīth, j. 3, kitāb al-zuhd, h. 517.

⁴⁵³ Al-Maqdisiy, al-Imām Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Qudāmah (t.th.), *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāsidīn*, sunt. Kamāl ‘Aliy al-Jamal, Kaherah: al-Maktab al-Thaqāfiy, h.282.

⁴⁵⁴ *Al-Ḥikam al-‘Atā’iyyah*, hikmah 48.

Maksudnya:

Antara tanda-tanda hati itu mati ialah ketiadaan sedih atas amal salih yang engkau tinggalkan dan tidak menyesal atas perbuatan jahatmu.

Ada tiga perkara yang menyebabkan hati seseorang manusia mati; kecintaan kepada dunia, lupa lalai daripada *dhikr Allāh* dan membiarkan anggota tubuh badan melakukan maksiat. Sementara sebab hati seseorang hidup pula ada tiga perkara juga; zuhud di dunia, sibuk dengan *dhikr Allāh* dan berkawan dengan para *awliyā' Allāh*. Sementara tanda atau alamat hati seseorang itu mati juga ada tiga perkara; tidak sedih atas amal salih yang tertinggal (yang tidak dilaksanakan), tidak menyesal atas perbuatan jahat dan berkawan dengan orang-orang yang lupa lalai. Ini adalah kerana terbitnya perbuatan taat daripada seseorang hamba menjadi petanda kebahagiaan dan terbitnya maksiat menjadi petanda kecelakaan. Maka, sekiranya hati hidup dengan *ma'rifat* dan iman, nescaya ia akan terseksa dengan berlakunya perkara-perkara yang menjadi punca kecelakaannya dan nescaya juga ia akan gembira dengan perkara yang menjadi punca kebahagiaannya.⁴⁵⁵ Maka hati yang hidup itu ialah hati yang merasai kesakitan dengan maksiat dan merasai kelazatan dengan ketaatan. Hati akan meruntun ketaatan dan melarikan diri daripada maksiat kerana kesan perasaan sakit atau kelazatan.⁴⁵⁶

Sebagai kesimpulan tentang taubat yang merupakan permulaan kepada *tazkiyat al-nafs* ini sehingga mampu pula membawa kepada kesucian jiwa, dipetik kata-kata al-Sakandariy yang membayangkan natijah akhir kepada keseluruhan proses *tazkiyat al-nafs*, iaitu memperolehi keelokan *al-aḥwāl* (*ḥusn al-aḥwāl*):

⁴⁵⁵ Ibn 'Ajjabah, *Iqāz al-Himam*, *op. cit.*, h. 140.

⁴⁵⁶ Zarrūq, *op. cit.*, h. 125.

(حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الأحوال).⁴⁵⁷

Maksudnya:

Keelokan amalan adalah hasil natijah keelokan al-aḥwāl, dan keelokan al-aḥwāl pula adalah hasil tertahqīqnya (terhasilnya) maqāmāt al-aḥwāl.

Ungkapan ini adalah sebagai penyimpul tentang peri pentingnya taubat dan *al-rujū'* kepada Allah dalam pemikiran al-Sakandariy, kerana ia akan membawa kepada *nātijah* akhir yang sangat penting iaitu keelokan *al-aḥwāl* (*ḥusn al-aḥwāl*). Maksud *ḥusn al-aḥwāl* di sini antara lain ialah kesucian jiwa dan keheningan nafsu yang sudah terdidik setelah melalui proses *tazkiyat al-nafs*. Keelokan *al-aḥwāl* (*ḥusn al-aḥwāl*) pula tidak boleh diperolehi kecuali apabila seseorang hamba telah merealisasikan penghayatan terhadap *maqāmāt al-aḥwāl*.

Setelah memantapkan taubat, kebiasaannya ahli sufi membicarakan tajuk *mujāhadah* yang merangkumi seluruh aspek.⁴⁵⁸ Dalam konteks *tazkiyat al-nafs* ini, akan ditumpukan aspek memperbanyakkan ibadah sebagai mewakili sebahagian daripada tuntutan *mujāhadah* kerana perbicaraan tentang *mujāhadah* akan disempurnakan dalam bahagian berikut nanti. Maka, antara aspek ibadah yang sangat utama dalam mewarnai kehidupan ahli sufi dalam rangka membersihkan hati atau *tazkiyat al-nafs* ialah aspek zikir. *Dhikr Allāh* (s.w.t.) atau zikir kepada Allah (s.w.t.) adalah suatu ibadah yang paling penting yang seringkali dilupakan oleh kebanyakan manusia, sedangkan ia mempunyai kepentingan yang sangat besar dalam kehidupan, malah ia merupakan suatu *ḍarūrah* yang mesti dilakukan secara sempurna. Adalah sesuatu yang tidak sayugia bagi Muslimin melupakan

⁴⁵⁷ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah*, hikmah 46.

⁴⁵⁸ Sebagai contoh, lihat al-Qusyayriy, *op.cit.*, h. 97.

dhikr Allāh ini,⁴⁵⁹ kerana *dhikr Allāh* adalah suatu kewajiban setiap orang Islam. Sesungguhnya Allah (s.w.t.) telah memerintahkan umat Islam supaya berzikir mengingati-Nya dengan menggunakan *ṣiġhah amar* atau *fi'il amar* yang secara umumnya memberi erti wajib menurut ilmu usul. Firman Allah (s.w.t.):

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (41)

Surah *al-Aḥzāb* (33): 41.

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Berzikirlah kepada Allah dengan zikir sebanyak-banyaknya.

Terjemahan Surah *al-Aḥzāb* (33): 41.

Suruhan yang berbentuk wajib ini diperkukuhkan pula oleh larangan Allah (s.w.t.) sendiri supaya hamba-Nya jangan melupakan-Nya. Hal ini terkandung dalam firman-Nya:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (9)

Surah *al-Munāfiqūn* (63): 9.

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu dilalaikan oleh (urusan) harta benda kamu dan anak-pinak kamu daripada mengingati Allah (dengan menjalankan perintahNya). Dan (ingatlah), sesiapa yang melakukan demikian, maka mereka itulah orang-orang yang rugi.

Terjemahan Surah *al-Munāfiqūn* (63): 9.

Dan firman-Nya lagi:

﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (205)

Surah *al-A'rāf* (7): 205.

⁴⁵⁹ Shaḥātah, Maḥmūd Muṣṭafā (1405H/1984M), *Aḥammīyat al-Dhikr 'ind al-Ṣūfiyyah*, Kaherah: T.P., h. 15.

Maksudnya:

Dan sebutlah serta ingatlah akan Tuhanmu dalam hatimu, dengan merendah diri serta dengan perasaan takut (melanggar perintahnya) dan dengan tidak pula menyaringkan suara, pada waktu pagi dan petang dan janganlah engkau menjadi dari orang-orang yang lalai.

Terjemahan Surah *al-A'raf* (7): 205.

Lupa lalai yang dimaksudkan oleh ayat ini ialah lupa dan lalai daripada *dhikr Allāh*.

Firman-Nya lagi:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ
الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Surah *al-Ra'd* (13): 28.

Maksudnya:

Orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan Dikr Allāh. Ketahuilah dengan Dikr Allāh itu, tenang tenteramlah hati (manusia).

Terjemahan Surah *al-Ra'd* (13): 28.

Nabi Muhammad (s.a.w) adalah sebaik-baik contoh dalam melaksanakan ibadah *dhikr Allāh*. Al-Imām Ibn al-Qayyim (r.h.) cuba menggambarkan dalam kitabnya (*Zād al-Ma'ād*) pada (*faṣl hadyihī fī al-dhikr*) tentang bagaimana kehidupan Nabi Muhammad (s.a.w.) itu keseluruhannya adalah pelaksanaan terhadap konsep *al-dhikr* itu sendiri. Beliau berkata:

Adalah Nabi (s.a.w.) merupakan makhluk Allah yang paling sempurna zikirnya kepada Allah 'Azza wa Jalla. Bahkan keseluruhan percakapan baginda adalah dhikr dan yang berkaitan dengannya. Perintah, larangan dan pensyariatan baginda kepada ummat adalah dhikr daripada baginda untuk Allah (s.w.t.). Perkhabaran baginda tentang nama-nama (asmā'), sifat, hukum-hakam, perbuatan, janji baik dan janji buruk Allah adalah dhikr daripada baginda untuk Allah (s.w.t.). Pujian di atas segala nikmat, pengagungan, pujian dan penyucian (tasbiḥ) baginda kepada-Nya adalah dhikr daripada baginda untuk Allah (s.w.t.). Permintaan, doa, kecintaan dan kegerunan baginda terhadap-Nya adalah dhikr daripada baginda untuk Allah (s.w.t.). Diam dan senyap baginda juga merupakan dhikr baginda untuk Allah (s.w.t.) melalui hati baginda. Oleh itu, baginda sentiasa berada dalam keadaan berzikir kepada Allah pada setiap masa dan dalam segenap keadaan.

*Berzikir kepada Allah sentiasa berjalan bersama-sama hembusan nafas-nafas baginda sama ada ketika baginda berdiri, duduk, baring, berjalan dan menunggang kenderaan, sama ada ketika baginda berada dalam sesuatu perjalanan, atau singgah di mana-mana, atau berada dalam pelayaran atau ketika baginda bermukim).*⁴⁶⁰

Maka ruang lingkup untuk berzikir kepada Allah adalah amat luas mencakupi seluruh aspek kehidupan. Berzikir kepada Allah meresap ke dalam setiap perbuatan, perkataan, dan keadaan diam manusia. Juga secara senyap atau dengan mengangkat suara. Sama ada secara sendirian atau berkumpul. Kesemuanya adalah dibenarkan selagimana ia terikat dengan syarat-syarat dan adab-adab tertentu.⁴⁶¹

Dhikr adalah satu lafaz yang berasal dari bahasa Arab yang telah diertikan dalam bahasa Melayu oleh *Kamus Dewan* sebagai perbuatan menyebut nama Allah dan mengingati Allah.⁴⁶² Pengertian ini boleh dikembangkan dalam bahasa Melayu sebagai menyebut, membaca, mengucap, melafaz, mengungkap sesuatu nama atau perkara atau hadir hati, ingat dan tidak lupa kepadanya. Ia mengandungi dua cara iaitu secara lidah atau hati. Kata jamak bagi *dhikr* ialah *adhkār*. Dalam bahasa Arab, lafaz *dhikr* mengandungi makna yang berlawanan dengan makna lupa. Ia juga memberikan erti *al-ṣayf* iaitu masyhur⁴⁶³, *al-ṭhanā'* iaitu puji-pujian dan *al-syaraf* iaitu kemuliaan.⁴⁶⁴ Makna atau pengertian ini terkandung dalam *al-Qur'ān al-Karīm*, surah *Ṣād*, ayat pertama yang berbunyi:

⁴⁶⁰ Al-Imām Ibn al-Qayyim (1405H/1985H), *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, sunt. Shu'ayb al-Arnawt & 'Abd al-Qādir al-Arnawt, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, edisi 8, j. 2, h. 365.

⁴⁶¹ Al-Imām Abū al-Ḥasanāt Muḥammad 'Abd al-Ḥay al-Laknawiy al-Hindiy (1408H/1988M), *Sibāḥat al-Fikr fī al-Jahr bi-al-Dhikr*, sunt. 'Abd al-Fattāḥ Ghuddah, Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, edisi 4, h. 8. Pernyataan ini adalah daripada penyunting.

⁴⁶² *Kamus Dewan*, op.cit., h. 1472.

⁴⁶³ Iaitu apabila sesuatu nama meniti di bibir mulut kebanyakan manusia.

⁴⁶⁴ Al-Rāziy, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Abd al-Qādir (1985), *Mukhtār al-Ṣihāh*, Lubnan: Maktabah Lubnan, h. 93.

ص والقرآن ذي الذكر ﴿١﴾

Surah *Šād* (38): 1.

Maksudnya:

Demi al-Qur'ān itu yang mempunyai kemuliaan.

Terjemahan Surah *Šād* (38): 1.

Dari segi istilah umum, *dhikr* bolehlah diertikan sebagai suatu amalan mengingati Allah (s.w.t.) dengan cara menyebut setiap lafaz yang mulia yang mengingatkan hamba kepada Allah (s.w.t.) seperti membaca *al-Qur'ān al-Karīm*, selawat atas Nabi (s.a.w.), menyebut *Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, kata nama sifat untuk Allah (s.w.t.), lafaz-lafaz puja-puji kepada-Nya, lafaz *istighfār* dan lafaz *tawbah*. Termasuk dalam kategori *dhikr* ialah doa kerana doa mengingatkan hamba kepada Allah (s.w.t.) atau secara mengingati Allah (s.w.t.) dalam hati.

Menurut al-Shaykh al-Wazīr Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb, *dhikr* itu merangkumi sepuluh jenis; *al-ta'awwudh*, *al-Basmalah*, *al-Istighfār*, *al-tasliyah*, *al-taqdīs*, *al-tasbīḥ*, *al-ḥamdulillah*, *al-tahlīl*, *al-takbīr* dan *al-ḥawqulah*.⁴⁶⁵

Sementara selawat atas Nabi (s.a.w.), walaupun telah diabaikan oleh al-Shaykh al-Wazīr Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb, namun ia telah dianggap oleh al-Shaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy sebagai sebahagian daripada lafaz-lafaz *dhikr* yang dituntut.⁴⁶⁶

Dhikr pula terbahagi kepada *dhikr ma'thūr* dan bukan *ma'thūr*. Secara umumnya, beramal dengan *dhikr ma'thūr* adalah lebih *aḡḡal* berbanding beramal

⁴⁶⁵ Al-Khaṭīb, Al-Shaykh al-Wazīr Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Sa'īd ibn 'Alīy ibn Aḥmad al-Salmāniy (t.th.), *Rawḡat al-Ta'rīf bi-al-Ḥubb al-Sharīf*, sunt. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, h. 303-306.

⁴⁶⁶ Al-Sakandariy, al-Shaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy (2000), *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ fī Dhikr Allāh al-Karīm al-Fattāḥ*, taḥqīq Muḥammad al-Ṭayyib ibn Bahā' al-Dīn al-Hindiyy, Damsyik: Dār al-Farfūr, h. 3.

dengan *dhikr* bukan *ma'thūr*, namun *dhikr* bukan *ma'thūr* tetap diperbolehkan untuk beramal dengannya.

Dhikr pada istilah ahli sufi pula, menurut al-Kāshāniy, ialah menghadirkan ingatan hati kepada Allah, bermuwājahah (dan *tawajjuh*) terhadapnya dan berterusan dalam keadaan demikian sehingga tahap terhapusnya sebab-sebab kemurungan dan kelupaan.⁴⁶⁷ Beliau juga mengertikannya sebagai membebaskan diri daripada '*al-nisyān*' iaitu sifat lupa dan lalai daripada mengingati Allah (s.w.t.) dengan cara sentiasa menghadirkan hati dengan Allah (s.w.t.).⁴⁶⁸ Dalam konteks sufi ini, *dhikr* dikembangkan konsepnya sehingga mencakupi pengertian '*talaqqiy* ilmu pengetahuan dan *haqiqat-haqiqat* daripada Allah (s.w.t.) dan menumpukan perhatian kepada '*istirār*' kepada Allah (s.w.t.). Ia juga merangkumi pengertian *luzūm al-musāmahah* dan *al-munājat*, *luzūm al-muṣāḥāt*, *dawām al-musyāhadah* dan pada peringkat kemuncaknya ialah *syuhūd dhikr al-Haq* terhadap dirinya dan *syuhūd dhikr* seseorang hamba kepada Allah.⁴⁶⁹

Perkataan lain yang seringkali digunakan untuk memberikan pengertian yang hampir serupa dengan *dhikr* ialah *al-wird* atau kata jamaknya *al-awrād*. Antara makna *al-wird* ialah *al-juz'* iaitu satu juzuk daripada *al-Qur'ān*.⁴⁷⁰ Satu juzuk *al-Qur'ān* yang dimaksudkan di sini ialah apabila seseorang membacanya dan selalu mengulangi pembacaannya itu, maka ia dinamakan *al-wird*. Dari satu

⁴⁶⁷ Al-Kāshāniy, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq (1992), *Rashh al-Zalal fi Syarh al-Alfādh al-Mutadāwalah Bayn Arbāb al-Adhwāq wa al-Aḥwāl*, taḥqīq Sa'id 'Abd al-Fattāḥ, Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li-al-Turāth, h. 44.

⁴⁶⁸ Dalam *al-Risālah al-Qushayriyyah*, *dhikr* diungkapkan sebagai keluar daripada medan kelalaian kepada *qaḍā'* *al-mushāhadah* berasaskan kepada dorongan takut dan kecintaan yang mendalam. Lihat *al-Risālah al-Qushayriyyah*, *op. cit.*, h. 222.

⁴⁶⁹ Al-Kāshāniy, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq (1992), *Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, taḥqīq Dr. 'Abd al-'Alī Syāhin, Kaherah: Dār al-Manār, h. 277-278.

⁴⁷⁰ Al-Rāziy, *op. cit.*, h. 298.

dimensi lain, lafaz *al-wird* membawa maksud yang lebih jauh berbanding *dhikr*, iaitu setiap *dhikr* yang dilakukan secara berulang-ulang kali dinamakan *al-wird*. Maka dengan sebab itu, dalam konteks tarekat tasawwuf, penggunaan *al-wird* atau *al-awrād* adalah lebih diutamakan kerana mereka menjadikan *dhikr* tertentu sebagai *wird* yang diulang-ulang pada setiap waktu tertentu sama ada pagi, petang, siang atau malam. Manakala *dhikr* dalam satu dimensi lain, mempunyai pengertian yang lebih jauh berbanding *wird* kerana *dhikr* merangkumi seluruh bentuk ingatan terhadap Allah (s.w.t.) pada setiap masa dan tempat, sebagaimana yang telah dikupas oleh al-Kāshāniy sebelum ini sedangkan *wird* pula hanya berupa beberapa himpunan *dhikr* yang diamalkan berdasarkan masa tertentu.⁴⁷¹

Dalam hal ini, Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy bermadah dalam hikmahnya:

(لا يستحق الورد إلا جهول ، الوارد يوجد في الدار الآخرة والورد ينطوي بانطواء هذه الدار ، وأولى ما يعتني به ما لا يخلف وجوده الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ما هو طالبه منك مما مطلبك منه)⁴⁷²

Maksudnya:

Tidaklah meremehkan wirid itu melainkan orang yang sangat jahil. Al-Wārid (pahala dan natijah daripada wirid) itu diperolehi di negeri akhirat, sedangkan wirid itu terlipat dalam lipatan dunia (iaitu boleh dilakukan semasa hidup di dunia sahaja). Dan sesuatu yang terlebih utama diberikan tumpuan ‘ināyah ialah sesuatu yang tidak boleh diganti wujudnya (iaitu wirid yang hanya wujud di dunia ini, iaitu masa hidup seseorang hamba sebelum mati untuk diisi dengan ibadah wirid). Wirid itu Dia Yang menuntutnya daripadamu (supaya engkau melakukannya) sedangkan al-wārid itu engkau yang menuntutnya daripada-Nya, maka di manakah

⁴⁷¹ Sulaiman bin Ibrahim (2003), *Dhikr dan Kedudukannya dalam Tarekat Tasawwuf*, dalam “Kestabilan Rohani Asas Pembinaan Generasi Islam Gemilang”, prosiding Seminar Tasawwuf Peringkat Kebangsaan, anjuran Dewan Bahasa Dan Pustaka dan Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 8.

⁴⁷² *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, bab 12, hikmah 112. Lihat Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 2, h. 53 dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 71-72.

kedudukan sesuatu yang Dia tuntutan daripadamu dengan sesuatu yang engkau menuntutnya daripada-Nya.

Wirid yang dimaksudkan oleh al-Sakandariy di sini ialah segala amal salih yang dilakukan secara konsisten (*mudāwamah*) seperti segala fardu, amalan sunat dan zikir-zikir yang telah dianjurkan oleh *al-Qur'ān* dan al-sunnah.⁴⁷³ Ini sesuai dengan *mafhūm* wirid sebagaimana yang telah dinyatakan sebelum ini.

Namun, secara lebih khusus ia bermaksud wirid-wirid dan ibadah yang dilakukan oleh seseorang hamba secara rutin atau yang disuruh oleh mana-mana syaykh terhadap muridnya.⁴⁷⁴ Menerusi hikmah tersebut, al-Sakandariy telah menganggap betapa orang yang meremehkan wirid sebagai orang yang jahil. Kejahilan yang dimaksudkan itu ialah kejahilan tentang kepentingan dan faedah wirid itu. Antara faedah wirid yang dinyatakan oleh al-Sakandariy di dalam hikmah itu ialah memperolehi *al-wārid*. *Al-Wārid* yang dimaksudkan di sini ialah pahala dan natijah daripada wirid itu yang diperolehi di negeri akhirat.⁴⁷⁵ Ia juga dimaksudkan sebagai natijah di dalam kehidupan dunia ini seperti memperolehi keyakinan (*al-yaqīn*), ketenangan (*al-ṭuma'nīnah*), keredaan (*al-ridā*) dan penyerahan (*al-taslīm*).⁴⁷⁶ Ramai manusia yang mengejar *al-wārid* tetapi dalam masa yang sama mengabaikan kewajipan melaksanakan wirid. Al-Sakandariy mempertikaikan kelakuan sedemikian kerana *al-wārid* adalah kurniaan Allah yang disempurnakan di akhirat, sedangkan kewajipan menunaikan wirid itu dituntut semasa hidup di dunia. Sepatutnya manusia mengutamakan wirid kerana manusia hanya berpeluang melaksanakan wirid semasa hidup di dunia sahaja. Seseorang

⁴⁷³ Al-Syarqāwiy (*Syaykh al-Islām*), *op.cit.*, h. 109.

⁴⁷⁴ Ibn 'Ajjibah, *Iqāz al-Himam*, h. 266.

⁴⁷⁵ Zarrūq, *op.cit.*, h. 211.

⁴⁷⁶ Ibn 'Ajjibah, *Iqāz al-Himam*, h. 267.

yang mempersia-siakan masa hidup, dia tidak mungkin dapat menggantikan masanya yang luput itu walau dengan apa cara sekalipun. Justeru, menurut al-Sakandariy, sesuatu yang terlebih utama diberikan tumpuan *'ināyah* ialah sesuatu yang tidak boleh diganti wujudnya iaitu wirid yang hanya wujud di dunia ini, iaitu masa hidup seseorang hamba sebelum mati untuk diisi dengan ibadah wirid.

Seperkara lain yang diabaikan oleh ramai ialah tentang hakikat *al-wārid* dan wirid itu sendiri. Wirid itu adalah suatu ibadah yang dituntut oleh Allah (s.w.t.) daripada hamba-hamba-Nya supaya disempurnakan, sedangkan *al-wārid* itu kurniaan Allah (s.w.t.) yang diminta oleh manusia. Jika dikaji secara mendalam, alangkah jauhnya perbezaan antara kedudukan sesuatu perkara yang Allah (s.w.t.) menuntut daripada hamba berbanding dengan sesuatu yang hamba itu menuntutnya daripada Allah (s.w.t.). Maka sudah tentulah tuntutan Allah (s.w.t.) jauh lebih mulia berbanding apa yang dituntut oleh manusia.⁴⁷⁷ Namun, realiti yang diperhatikan oleh al-Sakandariy ialah kemalasan sesetengah kalangan untuk melaksanakan zikir dengan alasan-alasan tertentu. Antara alasan itu ialah kerana mereka tidak mampu khusyuk hati ketika berzikir. Al-Sakandariy tetap menyeru anak-anak muridnya supaya mengeneipkan alasan itu dan jangan meninggalkan zikir walaupun tidak khusyuk hati kerana zikir tanpa khusyuk hati itu lebih baik daripada berada dalam keadaan lupa lalai tanpa berzikir. Beliau bermadah:

لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه ، لأن غفلتك عن وجود
ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره ، فعسى أن يرفعك من ذكر مع
وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة ، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى

⁴⁷⁷ Lihat Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, h. 266-270 dan Zarrūq, *op. cit.*, h. 211-212.

ذكر مع وجود حضور ، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور ، وما ذلك على الله بعزيز ⁴⁷⁸

Maksudnya:

Janganlah engkau meninggalkan zikir semata-mata kerana tiada hadirmu bersama Allah semasa berzikir, kerana lupa lalaimu daripada berzikir lebih dahsyat daripada lupa lalaimu dalam keadaan berzikir, maka mudah-mudahan Dia akan mengangkatmu (mengangkat darjatmu) daripada (darjat) zikir berserta wujud lupa lalai itu kepada (darjat) zikir berserta wujud perasaan sedar (sedar hati), dan daripada zikir berserta wujud perasaan sedar hati itu kepada (darjat) zikir berserta wujud *ḥuḍūr* (hati), dan daripada (darjat) zikir berserta wujud *ḥuḍūr* (hati) kepada (darjat) zikir berserta wujud *ghayb* (*fanā* hati) daripada segala sesuatu kecuali Tuhan Yang dizikir, dan perkara itu bukanlah susah bagi Allah.

Menerusi hikmah ini, al-Sakandariy telah menggesa murid-muridnya agar berzikir sama ada khusyuk hati atau tidak kerana ia adalah suruhan Allah (s..w.t.):

...فاذكروا الله كذاكركم آباءكم أو أشد ذكرا... ﴿200﴾

Surah *al-Baqarah* (2): 200.

Maksudnya:

Maka hendaklah kamu berzikir kepada Allah seperti kamu mengingatkan ibubapa kamu atau dengan ingatan yang lebih banyak lagi.

Terjemahan Surah *al-Baqarah* (2): 200.

Ia juga gesaan Nabi (s.a.w.):

﴿لا يزال لسانك رطبا بذكر الله﴾ ⁴⁷⁹

Maksudnya:

Hendaklah lidahmu sentiasa basah dengan *dhikr Allāh*.

Nabi tidak menggesa lelaki yang meminta wasiat itu kecuali supaya berzikir dengan lidah, kerana itulah yang termampu dilakukan oleh seseorang hamba di peringkat awal dan secara konsisten sedangkan khusyuk hati hanya

⁴⁷⁸ *Al-Hikam al-'Aṭā'īyyah*, bab 5, hikmah 47. Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 1, h. 270, dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 35.

⁴⁷⁹ Al-Tirmidhiy (1999), *op. cit.*, j. 5, h. 288.

mampu dilakukan dengan faktor tertentu.⁴⁸⁰ Menurut al-Sakandariy, zikir tanpa khushyuk hati lebih baik daripada kelalaian secara mutlak kerana beberapa sebab:

(1) Zikir tanpa khushyuk masih tetap merupakan salah satu daripada bentuk tawajuh seseorang hamba kepada Allah, sedangkan kelalaian secara mutlak itu bererti berpaling langsung daripada Allah secara keseluruhan.

(2) Zikir tanpa khushyuk masih tetap merupakan salah satu daripada bentuk perhiasan tubuh badan dengan ibadah kepada Allah (s.w.t.), sedangkan kelalaian menjauhkan anggota tubuh badan daripada ibadah.

(3) Zikir tanpa khushyuk masih tetap membuka peluang untuk mendapatkan percikan rahmat Allah, mudah-mudahan Dia akan mengangkat darjat si hamba daripada darjat yang rendah kepada darjat yang lebih tinggi sedangkan kelalaian menghilangkan peluang ini.⁴⁸¹

Gesaan itu bertujuan agar seseorang hamba berterusan berusaha berzikir walaupun gagal mencapai khushyuk di hati, kerana adalah diharapkan agar dengan cara itu Allah (s.w.t.) akan mengangkat darjatnya kepada darjat zikir yang berikutnya, iaitu daripada (darjat) zikir berserta wujud lupa lalai itu kepada (darjat) zikir berserta wujud perasaan sedar (sedar hati).

Sebagai hasil terhadap usaha berterusan melakukan zikir, seseorang hamba akan dikurniakan oleh Allah (s.w.t.) *nūr*. Berhubung hal ini, al-Sakandariy bermadah:

⁴⁸⁰ Zarrūq, *op.cit.*, h. 122-123.

⁴⁸¹ *Ibid.*, h. 123.

(قوم تسبق أنوارهم أذكارهم وقوم تسبق أذكارهم ذاكر ذكر
ليستبر قلبه وذاكر استنار قلبه فكان ذاكر)⁴⁸²

Maksudnya:

Ada suatu kaum yang mana *nur-nur* mereka mendahului zikir-zikir mereka dan ada pula suatu kaum lain yang mana zikir-zikir mereka mendahului *nur-nur* mereka. Ada orang yang berzikir dengan tujuan supaya hatinya bercahaya, dan ada orang yang berzikir sedangkan hatinya telah bercahaya, maka itulah orang yang berzikir.

Yang dimaksudkan dengan kaum yang mana *nūr* mereka mendahului zikir-zikir mereka ialah golongan *al-wāṣilūn*. Sementara kaum yang mana zikir-zikir mereka mendahului *nūr* mereka ialah golongan *al-sā'irūn al-awwalūn*.⁴⁸³ Al-Imām al-Syarqāwiy (w1227H) menamakan golongan pertama sebagai *al-majdhūbūn al-murādūn*, iaitu golongan yang apabila cahaya *nūr* mendatangi mereka, maka berlakulah zikir itu dalam diri mereka secara spontan tanpa dibuat-buat (tanpa *takalluf*) atau tanpa sengaja. Sedangkan golongan kedua dinamakannya sebagai *al-murīdūn al-sālikūn*, iaitu golongan yang mesti bermujāhadah dan bertungkus lumus untuk berzikir supaya mereka memperoleh cahaya *nūr* itu.⁴⁸⁴ Golongan pertama sampai ke tahap demikian dengan *karāmat Allāh* (s.w.t.) yang merestui mereka ke arah perbuatan taat kepada Allah. Ini bertepatan dengan firman Allah (s.w.t.):

﴿105﴾ ...وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ...

Surah *al-Baqarah* (2): 105

Maksudnya:

Dia (Allah) mengkhususkan rahmat-Nya kepada sesiapa yang Dia kehendaki.

Terjemahan Surah *al-Baqarah* (2): 105.

⁴⁸² *Al-Hikam al-'Atā'iyah*, bab 25, hikmah 254. Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 2, h. 589, dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 139-140.

⁴⁸³ Ibn 'Ajibah, *Iqāz al-Himam*, h. 532.

⁴⁸⁴ Al-Syarqāwiy (*Syaykh al-Islām*), *op. cit.*, h. 217.

Sedangkan golongan kedua pula, keadaan mereka bertepatan pula dengan firman Allah (s.w.t.):

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Surah *al-'Ankabūt* (29): 69.

Maksudnya:

*Dan orang-orang bermujāhadah (yang berusaha dengan bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak agama Kami) sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami (yang menjadikan mereka bergembira serta beroleh keredaan); dan sesungguhnya (pertolongan dan bantuan) Allah adalah berserta orang-orang melakukan ihsān.*⁴⁸⁵

Terjemahan Surah *al-'Ankabūt* (29): 69.

Dalam ungkapan lain, kedua-dua golongan itu digambarkan oleh al-Sakandariy sebagai:

(ذَاكَرْ ذَكَرْ لِيَسْتَنِيرَ قَلْبُهُ وَذَاكَرْ اسْتَنَارَ قَلْبُهُ فَكَانَ ذَاكَرًا)⁴⁸⁶

Maksudnya:

Ada ahli zikir yang berzikir supaya hatinya memperoleh cahaya dan ada ahli zikir yang hatinya telah bercahaya, maka dengan itu dia menjadi dhākir (ahli zikir atau orang yang berzikir).

Maka golongan yang berzikir supaya hatinya memperoleh cahaya itu ialah golongan *al-sā'irūn al-awwalūn*. Sementara ahli zikir yang hatinya telah bercahaya, maka dengan itu dia menjadi *dhākir* ialah golongan *al-wāṣilūn* atau *al-'arifūn bi Allāh*. Mereka sentiasa bersama Allah sama ada dalam bentuk zikir, *fikrah* atau *naṣrah* atau *irsyād* ke hadrat Allah. Sebab itu hati mereka dipenuhi oleh cahaya dan roh mereka sentiasa berada di sisi *ḥaḍrat al-Asrār*.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Al-Syarqāwiy (*Syaykh al-Islām*), *op.cit.*, h. 217.

⁴⁸⁶ *Al-Hikam al-'Atā'iyah*, bab 25, hikmah 255.

⁴⁸⁷ Ibn 'Ajjabah, *Iqāz al-Himam*, h. 532.

Kewujudan zikir pada anggota zahir menjadi tanda kewujudan *al-syuhūd* pada *bāṭin*, kerana jika tidak kerana *wārid*, nescaya tidak wujud wirid. Dengan ini, al-Sakandariy menegaskan:

(ما كان ظاهر ذكر إلا عن باطن شهود أو فكر)⁴⁸⁸

Maksudnya:

Tidaklah anggota zahir itu berzikir melainkan kerana terbitnya syuhūd batin atau fikr batin.

Demikianlah, apabila anggota zahir sibuk berzikir kepada Allah, maka ia menjadi alamat atau tanda wujud *maḥabbat Allāh* dalam batin. Ini kerana seseorang yang mencintai seseorang, dia akan banyak mengingatinya. *Maḥabbah* itu tidak mungkin terjadi kecuali dengan *dhawq* dan *ma'rifat*. Sebab itu, anggota zahir itu tidak berzikir melainkan kerana terbitnya *syuhūd* batin.⁴⁸⁹

Dalam pemikiran Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy, zikir merupakan suatu nikmat yang besar yang dikurniakan oleh Allah kepada seseorang hamba-Nya. Malah beliau menganggap zikir itu sebagai suatu kemuliaan yang Allah memuliakan hamba-Nya. Kemuliaan yang dinatijahkan oleh zikir menurut Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy terbahagi kepada tiga jenis yang terkandung dalam hikmatnya yang berbunyi:

(أكرمك كرامات ثلاثا: جعلك ذاكرا له ولو لا فضله لم تكن أهلا
لجريان ذكره عليك ، وجعلك مذكورا به إذ حقق نسبته لديك وجعلك
مذكورا عنده فتمم نعمته عليك)

Maksudnya:

Allah telah memuliakan engkau dengan tiga jenis kemuliaan, (pertama) Dia menjadikan engkau orang yang zikir kepada-Nya dan jikalau bukanlah kerana kurnia-Nya, nescaya engkau tidak

⁴⁸⁸ *Al-Ḥikam al-'Aṭā' iyyah*, bab 25, hikmah 256.

⁴⁸⁹ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, h. 532-533.

*layak untuk menjadi landasan tempat berlaku zikir-Nya, dan (kedua) Allah menjadikan engkau orang yang disebut berserta (nama)-Nya, kerana Dia telah menetapkan pertalian-Nya di sisi engkau, dan (ketiga) Dia telah menjadikan engkau di sisi-Nya, maka Dia telah menyempurnakan nikmat-Nya ke atasmu.*⁴⁹⁰

Berdasarkan hikmah ini, dapat difahami bahawa antara nikmat Allah (s.w.t.) yang paling besar ialah keramat zikir.

Menurut Ibn 'Ajjabah, punca keramat zikir ini ada tiga perkara iaitu:

Keramat pertama: Bahawa Allah telah menjadikan anda sebagai orang yang berzikir kepada-Nya. Seseorang hamba yang hina tidak mungkin dapat berzikir kepada Tuhannya yang Maha Agung. Kalaupun tidak kerana kurniaan-Nya kepada anda, nescaya lidah anda tidak layak untuk menjadi landasan untuk zikir kepada-Nya.

Keramat kedua: Allah (s.w.t.) telah menjadikan anda orang yang disebut-Nya di mana Dia sendiri yang menyebut nama anda apabila anda berzikir kepada-Nya. Ini sesuai dengan firman-Nya: "Maka berzikirlah engkau kepada-Ku, nescaya Aku akan menginglatimu" (Surah *al-Baqarah* (2): 152). Apabila (nama) anda disebut disebabkan Dia menyebut (nama) anda, maka itu bererti keistimewaan anda di sisi-Nya sudah sabit. Maka, apakah nikmat yang lebih besar daripada nikmat ini? Allah telah mensabitkan nisbah kaitan-Nya dengan diri anda. Dia berkata kepadamu 'wahai waliku. Wahai hamba pilihanku'. Di manakah kedudukan anda berbanding nisbah ini jika tidak kerana Allah telah mengurniakan-Nya kepada anda. Sebab itu sebilangan ahli tafsir mentafsirkan ayat ini:

⁴⁹⁰ *Al-Hikam al-'Aṭā'iyah*, bab 25, hikmah 258. Lihat Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 2, h. 598-599, dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 141.

...ولذكر الله أكبر... (45)

Surah *al-'Ankabūt* (29): 45

Maksudnya:

Dan adalah dhikr Allāh (iaitu sebutan Allah akan dirimu) itu terlebih besar (iaitu lebih besar daripada sebutan hamba kepada-Nya).

Terjemahan surah *al-'Ankabūt* (29): 45

Maksudnya ialah bahawa *dhikr Allāh* iaitu sebutan Allah akan hamba-Nya (sesudah hamba itu berzikir kepada-Nya) itu terlebih besar iaitu lebih besar daripada zikir hamba itu kepada-Nya.

Keramat ketiga: Bahawa Allah (s.w.t.) menjadikanmu sebagai orang yang disebut di si si-Nya di kalangan para malaikat-Nya yang *al-muqarrabīn*.⁴⁹¹

Seterusnya al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy menyatakan:

(النور جند القلب كما أن الظلمة جند النفس)⁴⁹²

Maksudnya:

Nur itu adalah tentera kepada hati sebagaimana zulmah itu tentera kepada nafsu.

Selaras dengan kepentingan zikir dalam pemikiran al-Sakandariy sebagaimana yang telah dikupaskan sebelum ini, beliau tidak sekadar menyatakannya secara teori semata-mata, malah hal ini telah diabadikannya secara amali dalam tarekat *al-Syādhiliyyah*. Sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini bahawa al-Sakandariy adalah orang yang bertanggungjawab dalam mengumpulkan *turāth al-Syādhiliyyah* daripada lenyap termasuklah *awrād* yang diwarisinya daripada Sayyidī Abū al-Ḥasan al-Syādhiliy dan al-Syaykh al-Mursiy.⁴⁹³ Di samping itu, beliau juga merupakan penyempurna kepada upacara-

⁴⁹¹ Ibn 'Ajībah, *op.cit.*, h. 534-534.

⁴⁹² *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, bab 6, hikmah 56. Lihat Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 1, h. 315 dan Tuk Pulau Manis, 39.

⁴⁹³ Lihat bab kedua dalam tesis ini, bahagian 2.4.2., h. 138 dan seterusnya.

upacara pengurniaan *talqīn al-'uhūd* kepada pengikut tarekat *al-Syādhiliyyah* yang mengambil tauliah tarekat.⁴⁹⁴ *Awṛād* inilah yang menjadi tunggak kepada amalan kerohanian bagi pengikut tarekat *al-Syādhiliyyah*. Antaranya yang paling masyhur ialah *ḥizb al-baḥr*.⁴⁹⁵

Antara ibadah lain yang dititik beratkan oleh Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy dalam perjalanan sufi untuk menyempurnakan *tazkiyat al-nafs* ialah solat. Bagi beliau, solat yang hakiki yang mampu meningkatkan 'ubūdiyyah seseorang hamba ke tahap yang tinggi ialah solat yang dikerjakan memenuhi segala syaratnya sama ada zahir mahupun batin. Dalam konteks *tazkiyat al-nafs* ini, seseorang hamba tidak boleh hanya menunaikan solat sekadar melepaskan batuk di tangga atau dalam erti kata yang lain, sekadar memenuhi syarat zahir semata-mata, malah ia mesti memenuhi maksud *iqāmah* yang dikehendaki dalam *al-Qur'ān al-Karīm* dan *al-ḥadīth*. Ini ditegaskan oleh beliau dalam kata-kata hikmahnya yang berbunyi:

(ليكون همك إقامة الصلاة لا وجود الصلاة فقط فما كل مصل مقيم)

Maksudnya:

Supaya keinginanmu benar-benar mahu mendirikan solat (*iqāmah al-ṣalāt*), bukan hanya sekadar melakukan solat semata-mata, kerana bukan semua orang yang solat itu mendirikannya.⁴⁹⁶

Saranan Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy ini adalah suatu perkara yang amat dititik beratkan oleh para sufi secara keseluruhan, di mana faktor khusyuk atau kesempurnaan batin dalam solat sangat mustahak bagi seseorang sufi, bukan

⁴⁹⁴ *Ibid*, h. 140.

⁴⁹⁵ Sila lihat nas penuh *ḥizb* ini dalam bab empat, h. 342-344.

⁴⁹⁶ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, bab 12, hikmah 118. Lihat Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 2, h. 79 dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 75.

hanya sekadar mendirikan solat dengan memenuhi rukun dan syaratnya sahaja tanpa ada khusyuk.

Solat bukan hanya rukun-rukun dan pergerakan luaran semata-mata, tetapi solat yang sebenarnya ialah khusyuk roh. Sebab itu rahsia solat disyariatkan hanya pada waktu-waktu tertentu sahaja ialah supaya *himmah* seseorang hamba ketika menunaikan solat ialah *iqāmat al-sālāt*, iaitu mendirikan dengan *itqān* dan menyempurnakan segala hak-haknya sama ada hak zahir mahupun batin dan bukannya hanya semata-mata mewujudkan solat tanpa *iqāmah* kerana solat tanpa *iqāmah* itu hanya suatu ibadah yang mati dan lopong sehingga ia lebih layak diberikan balasan buruk⁴⁹⁷, bukannya pahala dan balasan baik. Ini adalah kerana *iqāmah* dari segi bahasa Arab bermaksud *ikmāl* dan *itqān*, iaitu penyempurnaan dan kecemerlangan ketika melakukan sesuatu. Lawan bagi *iqāmah* ialah *ikhhlāl* dan *tafriī* iaitu mencacatkan dan mengurangkan hak solat. Maka, sebab itu bukan semua orang yang sembahyang itu mendirikan solat (*iqāmat al-sālāt*) kerana sangat ramai orang yang sembahyang tetapi tidak mendapat apa-apa daripada solatnya melainkan kepenatan sahaja.⁴⁹⁸

Menurut al-Sakandariy, solat yang sempurna akan membawa kepada enam natijah atau enam hasil positif yang seharusnya dicapai oleh setiap muslim. Enam perkara yang dimaksudkan itu disenaraikannya dalam hikmahnya yang berikut:

⁴⁹⁷ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, *op. cit.*, h. 281.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, h. 281-282.

(الصلاة مطهرة للقلوب واستفتاح لباب الغيوب ، الصلاة محل المناجاة
ومعدن المصافة تتسع فيها ميادين الأسرار وتشرق فيها شوارق
الأنوار)⁴⁹⁹

Maksudnya:

Solat itu adalah penyuci hati dan pembuka pintu ghaib. Solat itu adalah tempat munājāt dan tempat penyucian, di mana di dalamnya akan luas medan-medan rahsia dan bersinar-sinar di dalamnya sinaran cahaya.

Enam natijah solat secara tertibnya ialah:

- (1) Solat itu sebagai penyuci hati.
- (2) Solat itu sebagai pembuka pintu ghaib.
- (3) Solat itu adalah tempat *munājāt*.
- (4) Solat itu sebagai tempat penyucian.
- (5) Solat itu akan membuka luas medan-medan rahsia.
- (6) Solat itu akan membawa cahaya-cahaya yang bersinar-sinar.

Seseorang muslim yang mampu mencapai keenam-enam natijah solat yang telah digariskan oleh al-Sakandariy sudah tentu telah mencapai *maqām* yang sangat tinggi dalam proses *tazkiyat al-nafs*. Dengan kedudukan yang tinggi sebeginilah seseorang hamba mampu memiliki nafsu yang sangat harmoni atau apa yang disebutkan oleh ahli sufi sebagai *nafs muṭma'innah*.

Setelah dikupaskan beberapa ibadah utama yang menjadi tunjang asas kepada proses *tazkiyat al-nafs*, elok ditinjau sedikit tentang natijah keseluruhan ibadah dalam konteks *tazkiyat al-nafs*. Istilah yang boleh digunakan dalam konteks perbincangan ini ialah kemanisan ibadah yang merupakan buah atau hasil natijah kepada ketekunan ibadah. Ketekunan ibadah menjadi pra-syarat ke arah

⁴⁹⁹ *Al-Hikam al-'Aṭā'iyah*, bab 12, hikmah 119. Lihat Muhibbuddin Waly, *op. cit.*, j. 2, h. 84 dan Tuk Pulau Manis, *op. cit.*, h. 75.

memetik hasil buah ibadah atau amal. Sementara kemanisan beribadah itu pula dijadikan oleh sebilangan ulama sebagai dalil sesuatu amal itu diterima oleh Allah (s.w.t.).⁵⁰⁰ Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy pernah bermadah:

(من وجد ثمرة عمله عاجلا فهو دليل على وجود القبول آجلا)⁵⁰¹

Maksudnya:

Barangsiapa yang mendapati buah amalannya segera (di dunia ini) maka ia adalah dalil wujudnya qabūl (penerimaan amal oleh Allah (s.w.t.)) di akhirat.

Yang dimaksudkan dengan buah amal itu ialah kelazatan ibadah, kemanisan *munājāt*, kejinakan hati dengan *murāqabah* dan kegirangan ruh dengan *musyāhadah*. Dalil wujudnya buah amal ini ialah wujudnya kecergasan untuk mara melakukan amal, adanya perasaan iri hati terhadap amal itu, sentiasa melakukannya, ada pertambahan amal, menjauhkan diri (hati) dari makhluk⁵⁰² dan jinak dengan Allah.⁵⁰³

Al-Syaykh Zarrūq menambahkan 3 lagi alamat keberhasilan buah amal, iaitu beroleh kehidupan yang baik, mempunyai pengaruh dan hilang dukacita disebabkan oleh kegirangan dengan kurniaan Allah terhadapnya.⁵⁰⁴

Al-Syaykh Zarrūq mengemukakan dalil terhadap ketiga-tiga alamat tersebut.

⁵⁰⁰ Lihat Sulaiman Ibrahim (2001), "Ketekunan Beribadah dan Kerabbanian Hati" (Kertas Seminar Kecemerlangan Sahsiyah Di Usia Emas, peringkat Negeri Sembilan Darul Khusus, pada 29 Rejab 1442H bersamaan 17 Oktober 2001, di Pusat Dakwah Islamiah, Seremban, Negeri Sembilan).

⁵⁰¹ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 190.

⁵⁰² Menjauhkan hati bukan dari segi lahiriah, tetapi dari segi batiniah, iaitu hatinya hampir hanya dengan Allah semata-mata. Manakala jasad zahir tetap bersama makhluk.

⁵⁰³ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 191.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, h. 191.

Berhubung dengan beroleh kehidupan yang baik, beliau berdalilkan kepada firman Allah (s.w.t.):

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Surah *al-Nahl* (16): 97.

Maksudnya:

Sesiapa yang beramal salih, sama ada dari kalangan lelaki atau perempuan, sedangkan dia beriman, maka sesungguhnya Kami akan menghidupkan dia dengan kehidupan yang baik; dan sesungguhnya kami akan membalas mereka, dengan memberikan pahala yang lebih dari apa yang mereka telah kerjakan.

Terjemahan Surah *al-Nahl* (16): 97.

Manakala alamat kedua, iaitu mempunyai pengaruh, dalilnya ialah firman

Allah (s.w.t.):

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي
الْأَرْضِ... ﴿٥٥﴾

Surah *al-Nūr* (24): 55.

Maksudnya:

Allah menjanjikan orang-orang yang beriman dan beramal salih dari kalangan kamu (wahai umat Muhammad) bahawa Dia akan menjadikan mereka khalifah-khalifah yang memegang kuasa pemerintahan di bumi.

Terjemahan Surah *al-Nūr* (24): 55.

Sementara alamat yang ketiga ialah hilang dukacita disebabkan oleh kegirangan dengan kurniaan Allah kepadanya. Logiknya, menurut al-Syaykh Zarrūq, ialah bahawa kemanisan amal mampu melupakan seseorang terhadap kedukacitaan dan masalah, kerana ia adalah hampir menyerupai nikmat di syurga.

Firman Allah (s.w.t.):

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ... ﴿٣٤﴾

Surah *Fāṭir* (35): 34.

Maksudnya:

Dan (sebagai bersyukur) berkatalah mereka: "Segala puji tertentu bagi Allah, yang telah menghapuskan perasaan dukacita dari kami".

Terjemahan Surah *Fāṭir* (35): 34.

Justeru, apabila kita dapati seseorang hamba bertambah-tambah amalnya dan semakin tinggi *aḥwāl*nya, maka dapat diketahui bahawa dia telah berjaya memperolehi buah amalnya dan ini adalah petanda baik baginya bahawa amalannya itu telah diterima oleh Allah (s.w.t.). Sebaliknya, barangsiapa yang kita dapati terhenti dari amalnya atau semakin kurang *aḥwāl*nya, maka kita merasa bimbang jika amalannya tidak diterima.⁵⁰⁵

Berhubung bagaimana kemanisan amal itu boleh diperolehi, maka antara jalannya ialah merempuh kesukaran dan kesakitan melakukan amal ibadah dengan penuh kesabaran. Tuk Pulau Manis menukilkan:

*Kata sebilangan orang yang 'ārif: tiada suatu daripada kebajikan melainkan dengan lainnya masyaqqah (kesusahan) yang berkehendak ia kepada sabar dalamnya, maka barangsiapa yang sabar atas sakitnya, nescaya membawa ia kepada kesenangan dan kemudahan, iaitu mujāhadah nafsu, maka menyalahi hawa ia maka bersakit dalam meninggalkan dunia dan lazatnya dan segala nikmatnya.*⁵⁰⁶

Hakikat ini dibenarkan oleh pengakuan ramai ulama dan ahli ibadah. Antaranya ialah apa yang diungkapkan oleh Syaykh al-Bannāniy (r.a.): "Telah bersakit aku akan membaca *al-Qur'ān* dua puluh tahun dan beroleh aku nikmat dengan dia (dengan *al-Qur'ān*) dua puluh tahun". Dan kata 'Utbah al-Ghulām (r.a.) "telah sakit aku pada malam dua puluh tahun dan beroleh aku nikmat dengan dia (dengan *qiyām al-layl*) dua puluh tahun". Dan kata sebilangan ulama "Telah

⁵⁰⁵ Ibn 'Ajjabah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 191.

⁵⁰⁶ Syaykh 'Abdul Malik ibn 'Abdullah (Tuk Pulau Manis) (t.th.), *Syarah Kitab Hikam*, Pulau Pinang: Maktabah wa Maṭba'ah Dār al-Ma'arif, h. 52-53.

adalah aku membaca *al-Qur'ān* maka tiada ada kudapat baginya manis hingga kubaca akan dia seolah-olah kudengar akan dia daripada Rasulullah (s.a.w.) dibacanya atas segala sahabatnya (r.a.).⁵⁰⁷

Sebagai kesimpulan, bolehlah dianggap bahawa al-Syaykh al-Sakandariy amat mementingkan persoalan *tazkiyat al-nafs* dalam berdakwah. Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa *tazkiyat al-nafs* adalah *manhaj* terpenting yang ada dalam pemikiran dakwah beliau kerana ia adalah tahap pertama bagi murid-muridnya memulakan perjalanan menuju Allah (s.w.t.). Ini adalah kerana kebanyakan murid-murid dan umat Islam adalah terdiri daripada golongan awam yang masih bergelumang dengan dosa dan noda. Beliau sedar bahawa golongan ini masih berada dalam keadaan lemah dan memerlukan suatu pendekatan yang bagus untuk menyembuhkan penyakit yang menimpa mereka. *Manhaj* terbaik yang beliau anjurkan menerusi penulisan dan pengajaran beliau ialah menerusi *tazkiyat al-nafs*. Menerusi *manhaj* ini, beberapa persoalan penting atau *wasīlah-wasīlah* utama telah difokuskan iaitu persoalan taubat, zikir, 'uzlah dan solat yang merupakan *wasīlah* yang utama dan dianggapnya berkesan untuk menyucikan jiwa yang berpenyakit. Persoalan-persoalan ini dikupas secara mendalam sama ada dari segi kepentingannya, cara melaksanakannya dan lain-lain. Sebagai natijah kepada usaha-usaha *tazkiyat al-nafs* tersebut, maka beliau telah menggariskan beberapa tanda yang dianggap sebagai kejayaan proses *tazkiyat al-nafs*. Antara natijah kepada ketekunan melaksanakan proses *tazkiyat al-nafs* ini ialah kemanisan iman yang menjadi idaman kepada hamba Allah dan menjadi tanda *qabūl* sesuatu amalan atau ibadah. Menerusi jiwa yang bersih dan kemanisan iman

⁵⁰⁷ *Ibid.*, h. 53.

ini, seseorang hamba sama ada pendakwah mahupun sasaran dakwah akan mampu memberikan sumbangan yang baik kepada dakwah.

3.3 *MUJĀHADAH AL-NAFS*

Selain *manhaj tazkiyat al-nafs* yang telah dikaji pada fasal yang lepas, al-Syaykh al-Sakandariy juga menggunakan *manhaj mujahadah al-nafs* dalam berdakwah. *Manhaj* ini bolehlah dianggap sebagai kesinambungan daripada *manhaj* terdahulu itu atau penyempurna. Ini adalah kerana *tazkiyat al-nafs* adalah bersifat umum sedangkan *mujahadah al-nafs* pula bersifat lebih khusus bertujuan untuk mencapai suatu tahap tertentu dalam penyucian jiwa. Justeru *manhaj* ini amat mustahak dalam proses dakwah dalam masyarakat, terutamanya untuk melahirkan individu yang berkualiti dalam masyarakat dan juga melahirkan para pendakwah yang baik. Ia bolehlah dianggap sebagai pecahan atau satu jenis daripada *manhaj al-hikmah* yang telah dikaji dalam bab satu sebelum ini. Kaitan *manhaj mujahadah al-nafs* dengan *manhaj al-hikmah* adalah jelas, iaitu bahawa *manhaj al-hikmah* sentiasa berusaha memastikan hanya sesuatu cara yang terbaik dilakukan dalam usaha mendekatkan manusia kepada agama Allah. Maka dalam konteks ini, didapati bahawa *manhaj mujahadah al-nafs* adalah suatu kaedah terbaik dalam usaha melahirkan insan yang berkualiti tinggi terutama kualiti spiritual. Sekiranya jiwa seseorang hamba masih kotor dengan dosa dan noda, maka menjadi suatu *hikmah* bahawa digunakan *manhaj mujahadah al-nafs* ketika berdakwah terhadap hamba itu agar ia dapat membersihkan jiwanya yang kotor itu. Dengan kenyataan ini, jelaslah bahawa penggunaan *manhaj mujahadah al-nafs* sebagai satu pendekatan dakwah adalah suatu yang sangat bertepatan dengan landasan teori dakwah yang telah dikaji pada bab satu yang lepas.

Mujāhadah adalah perkataan Arab dalam bentuk kata nama (*maṣḍar*) yang berasal daripada kata kerja (*fi'il*) *jāhada*. Kata namanya boleh dibuat dalam dua bentuk iaitu *jihād* dan *mujāhadah*.⁵⁰⁸ Kedua-dua katanama itu secara umumnya boleh diertikan dalam bahasa Melayu sebagai perjuangan. Penggunaan perkataan *jihād* lebih banyak digunakan dalam konteks perjuangan bersenjata sementara perkataan *mujāhadah* lebih banyak digunakan dalam konteks perjuangan hawa nafsu. Justeru, penggunaan perkataan *mujāhadah* lebih banyak digunakan oleh ulama sufi untuk menggambarkan perjuangan seseorang hamba untuk melawan hawa nafsu dan godaan syaitan.

Mujāhadah adalah suatu perkara yang amat penting dalam konteks ketekunan beribadah, kerana tanpa *mujāhadah*, ketekunan yang dimaksudkan tidak akan dapat dilaksanakan. Firman Allah (s.w.t.):

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Surah al- 'Ankabūt (29): 69.

Maksudnya:

Dan orang-orang bermujāhadah (yang berusaha dengan bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak ugama Kami) sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami (yang menjadikan mereka bergembira serta beroleh keredaan); dan sesungguhnya (pertolongan dan bantuan) Allah adalah berserta orang-orang melakukan ihsān.

Terjemahan Surah al- 'Ankabūt (29): 69.

Untuk memahami hakikat *mujāhadah* dalam konteks ahli sufi, dipetik kata-kata al-Syaykh Abū 'Alī al-Daqqāq:⁵⁰⁹

(من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمجاهدة)

⁵⁰⁸ *Al-Mu'jam al-Wasīf*, op.cit., h. 147.

⁵⁰⁹ *Al-Qusyayriy*, op.cit., h. 97-101.

Maksudnya:

Barangsiapa yang menghiaskan (anggota tubuh badan) zahirnya dengan mujāhadah, nescaya Allah akan memperelokkan rahsia-rahsiannya (dalamannya) dengan musyāhadah.

Beliau juga menegaskan bahawa:⁵¹⁰

من لم يكن في بدايته قائما لم يكن في نهايته جالسا

Maksudnya:

Barangsiapa yang tidak berdiri di peringkat permulaannya, nescaya dia tidak akan duduk di peringkat akhirnya.

Yang dimaksudkan oleh al-Syaykh Abū ‘Alī al-Daqqāq dengan berdiri (*al-qiyyām*) dalam kata-katanya di atas ialah bahawa seseorang sufi yang ingin berjaya di peringkat akhir perjalanannya mestilah bersusah payah dan bertungkus lumus dalam melakukan ibadah.⁵¹¹

Prinsip utama *mujāhadah* ialah memotong nafsu daripada kebiasaannya dan memaksanya melakukan perkara yang bercanggah dengan hawa nafsunya dalam kebanyakan waktunya.

Meninjau beberapa faedah *mujāhadah*, dipetik kata-kata sebahagian ahli sufi:⁵¹²

الحركة بركة حركات الظواهر توجب بركات السرائر

Maksudnya:

Pergerakan itu berkat. Pergerakan zahir itu membawa kepada keberkatan batin.

Al-Syaykh Ibrāhīm Adham pula menggariskan enam cabaran bagi seseorang Muslim melepasi supaya dia mampu menuju kejayaan, iaitu:

- (1) Menutup pintu nikmat, membuka pintu keperitan
- (2) Menutup pintu kemegahan, membuka pintu kehinaan

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

- (3) Menutup pintu kerehatan, membuka pintu kesusahan (usaha)
- (4) Menutup pintu tidur, membuka pintu berjaga malam
- (5) Menutup pintu kekayaan, membuka pintu kefakiran
- (6) Menutup pintu angan-angan, membuka pintu menghadapi maut.⁵¹³

Ulama sufi memberikan perbezaan antara *mujāhadah* orang awam dan golongan *khawwāṣ*. Dinyatakan bahawa *mujāhadah* orang awam dalam penyempurnaan amal, sedangkan *mujāhadah* orang *khawwāṣ* menyucikan *aḥwāl* kerana menghadapi kekerasan lapar, berjaga malam itu lebih senang berbanding mengubati akhlak dan menyucikannya.⁵¹⁴

Akibat meninggalkan *mujāhadah* seseorang manusia boleh menjadi hamba kepada nafsunya dengan menuruti segala kemahuannya. Ini akan menjadikan seseorang manusia lemah dalam menegakkan urusan agama seolah-olah urusan agama sudah menjadi suatu perkara yang dipandang ringan dan remeh. Hal ini dijelaskan oleh Abū 'Amr ibn Nujayd di mana beliau berkata:⁵¹⁵

من كرمّت عليه نفسه هان عليه دينه

Maksudnya:

Barangsiapa yang mulia nafsunya nescaya akan ringan urusan agamanya.

Al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy dalam usaha dakwahnya sangat menitik beratkan aspek *mujāhadah al-nafs*. Terdapat banyak nas-nas dalam kitab-kitabnya terutamanya kitab *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah* yang menyentuh persoalan *mujāhadah al-nafs*. Secara umumnya, keseluruhan isi kandungan kitab *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah* mengandungi mesej agar seluruh hamba Allah melakukan proses

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, h. 99.

mujāhadah al-nafs kerana ia adalah suatu unsur utama dalam proses *tazkiyat al-nafs* sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini. Namun, secara khusus, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy juga menyebut persoalan *mujāhadah al-nafs* yang akan dibentangkan dan diuraikan secara ringkas di sini.

Mujāhadah al-nafs pada pandangan al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy -sebagaimana juga pandangan ulama sufi lain- ialah memerangi nafsu *ammārah* yang sentiasa meruntun ke arah perbuatan jahat dan membebarkannya dengan amalan-amalan yang dituntut oleh syarak di mana ia merupakan sesuatu yang susah bagi nafsu itu. Maka, dengan *mujāhadah* unsur-unsur kebaikan akan menjadi faktor yang mendorong seseorang menjalani jalan Allah, nafsunya akan meningkat pada tahap-tahap yang semakin tinggi, nafsunya juga akan meningkat maju dalam *maqāmāt* dan *aḥwāl* dan akhirnya akan mencapai *ma‘rifat Allāh* secara *dhawq*.⁵¹⁶

Menurut al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy *mujāhadah al-nafs* merupakan permulaan jalan menuju Allah di mana tanpa proses itu perjalanan seseorang *sālik* tidak akan mencapai apa-apa kemajuan. Dalam satu hikmah, beliau menegaskan:⁵¹⁷

لو لا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه
حتى تطوبها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تحوها وصلتك

Maksudnya:

Kalaulah tidak kerana medan-medan nafsu (kalaulah tidak kerana medan-medan perjuangan untuk memerangi nafsu), nescaya perjalanan seseorang *sālik* tidak akan mencapai apa-apa kemajuan, kerana tiada jarak antaramu dengan-Nya yang mana perjalananmu boleh merentasinya dan tiada rentasan (jarak yang

⁵¹⁶ Al-Taftāzāniy, *op. cit.*, h. 167.

⁵¹⁷ Hikmah 256.

boleh direntas) antaramu dan Dia sehingga engkau boleh menghapuskannya (rentasan itu) dengan kesempaiamu itu.

Ini bererti, tanpa *mujāhadah al-nafs*, perjalanan seseorang *sālik* tidak akan mencapai apa-apa kemajuan kerana tiada jarak secara zahir atau perentasan jarak yang hakiki yang boleh berlaku antara seseorang hamba dengan Allah, kerana perjalanan yang sebenarnya ialah perjuangan memerangi halangan-halangan nafs.⁵¹⁸ Sesungguhnya Allah (s.w.t.) sangat dekat dengan manusia dan tidak mempunyai jarak, malah Allah (s.w.t.) lebih dekat daripada urat lehernya sendiri. Justeru, tidak mungkin ada jarak antara perjalanan manusia untuk menuju Allah (s.w.t.).

Al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy menamakan *mujāhadah al-nafs* sebagai *al-jihād al-akbar* dan menggesa agar setiap murid melakukan proses *mujāhadah al-nafs* dengan tekun. Beliau menyatakan adalah suatu kejahilan bahawa seseorang yang mahu *mujāhadah al-nafs* tetapi menyuburkan syahwatnya sehingga syahwatnya itu mengalahkannya. Ini adalah kerana hati itu umpama sebatang pokok yang disirami dengan air ketaatan sedangkan buah-buahannya adalah kebahagiaan hati itu. Apabila hati itu kering, buahnya akan gugur, maka jika ia kekeringan, perbanyakkanlah zikir. Jangan sampai terjadi seperti orang sakit yang mengatakan bahawa dia tidak mahu berubat sehingga dia menjumpai sembuh. Maka, bagaimana sembuh itu akan diperolehi jika tidak berubat? Jihad itu pahit, tidak ada kemanisan bersama jihad, maka lakukanlah *mujāhadah al-nafs*, inilah jihad yang lebih besar.⁵¹⁹

⁵¹⁸ Ibn ‘Abbād, *op.cit.*, j.2, h. 79.

⁵¹⁹ Al-Sakandariy, *al-Tanwīr*, h. 7-8.

Menurut al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy *mujāhadah al-naḥs* dengan melazimi perkara taat adalah suatu perkara yang sangat sukar kerana nafsu *ammārah* itu mempunyai kecenderungan yang kuat dan zahir untuk melakukan maksiat. Beliau menegaskan dalam satu hikmahnya:

(حظ النفس في المعصية ظاهر جلي وحظها في الطاعة باطن خفي
ومداواة ما يخفى صعب علاجه)

Maksudnya:

*Habuan nafsu dalam melakukan maksiat itu zahir (nyata) dan jelas sedangkan habuannya dalam melakukan ketaatan itu tertutup dan tersembunyi, dan mengubati apa yang tersembunyi itu susah ubatnya.*⁵²⁰

Mujāhadah al-naḥs pada peringkat awal memang secara susah payah (*takalluf*) dan terpaksa, namun selepas itu ia akan menjadi lebih *natural* dan menjadi darah daging, di mana ia (*mujāhadah al-naḥs*) akan terjadi pada seseorang *sālik* berdasarkan keadaan dirinya, sama ada perasaan manis melakukan taat atau perasaan jelek terhadap maksiat. Justeru beliau menegaskan:

(إنما تحتاج إلى معالجة نفسك في الابتداء ، فإذا ذاق (النفس) المنّة
جاءت (معالجة النفس) اختياراً ، فالحلاوة التي كانت تجدها في المعصية
ترجع تجدها في الطاعة)

Maksudnya:

*Sesungguhnya engkau memerlukan pengubatan terhadap dirimu (nafsumu) hanya pada peringkat permulaan. Maka apabila nafsu sudah merasai kemanisan kurniaan (al-minnah) nescaya pengubatan itu akan datang secara sukarela (natural). Ini kerana kemanisan yang dulunya berada dalam maksiat sudah berpindah dan engkau akan mendapatinya ada dalam ketaatan.*⁵²¹

⁵²⁰ Ibn 'Abbād, *op.cit.*, j. 1, h. 5.

⁵²¹ Al-Sakandariy, *Tāj al-'Arūs*, h. 24.

Menurut al-Sakandariy, *mujāhadah* mempunyai empat tahap yang saling berkait antara satu sama lain. Pertama, melakukan *riyādah al-nafs* dari segi akhlak, iaitu proses menukarkan sifat-sifat keji (*madhmūmah*) kepada sifat-sifat mulia (*maḥmūdah*). Kedua, mengadakan 'uzlah, *khulwah* dan zikir, dan ia adalah satu *wasīlah* secara amali yang mampu mempersiapkan seseorang *sālik* untuk mencapai peringkat-peringkat lazat (*wajd*), *fanā'* dan *ma'rifat*. Ketiga, melazimi nafsu dengan adab-adab *sulūk* secara amali yang merupakan syarat kesahihan seluruh amalan *sālik* dalam perjalanannya menuju Allah. Keempat, peningkatan nafsu kepada *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang berbeza-beza. Apabila seseorang sufi telah meningkat dalam tahap-tahap *mujāhadah* nafsunya berdasarkan kaedah ini, nescaya dia akan sampai berakhir kepada *ma'rifat* dengan Allah dan akan menjadi orang yang bersifat dengan kesempurnaan akhlak dalam bentuknya yang amat tinggi.⁵²²

Mujāhadah al-nafs sentiasa menuntut seseorang hamba supaya jangan berlengah-lengah dalam melakukan amal ibadah semata-mata kerana tipu daya hawa nafsu yang merayu agar ia dilakukan pada waktu tenang atau waktu lapang. Justeru, *mujāhadah al-nafs* mesti dilakukan dalam semua hal dan jangan sekali menangguhkan amalan. Al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy menyebut persoalan ini dengan menyatakan:

(إحالتك الأعمال على وجود الفراغ من رغونات النفس)⁵²³

Maksudnya:

Penangguhanmu untuk melakukan amalan-amalan sehingga ada waktu lapang adalah antara petanda kebodohan nafsu.

⁵²² Al-Taftāzāniy, *op.cit.*, h. 169.

⁵²³ Al-Sakandariy, *al-Ḥikam al-'Aṭā' iyyah*, h. 108, hikmah 18.

Di antara kelemahan seseorang hamba dalam proses *mujāhadah al-nafs* ialah perasaan sudah sampai (*al-wuṣūl*) ke tahap yang dikejar sehingga membantutkan usahanya untuk terus melaksanakan *mujāhadah al-nafs*. Justeru, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy menganjurkan agar *mujāhadah al-nafs* dan segala bentuk amalan mesti diteruskan walau apapun bentuk godaan yang datang menjelma. Beliau menggambarkan bentuk godaan yang selalu datang mengganggu seseorang *sālik* dengan katanya:

(ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هواتف
الحقيقة : الذي تطلبه أمامك . ولا تبرجت (له) ظواهر المكونات إلا
ونادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر)⁵²⁴

Maksudnya:

Tiadalah himmah seseorang sālik itu mahu berhenti di suatu tahap di mana dia telah diberikan kasyf, melainkan seruan hakikat akan menyerunya: Apa yang engkau tuntut itu masih jauh di hadapanmu. Demikian juga fenomena-fenomena al-mukawwanāt tidak berhias kepadanya (hamba yang sālik itu), melainkan seruan hakikatnya akan menyeru kepadanya: Sesungguhnya kami ini hanyalah fitnah, maka janganlah kamu kufur.

Dalam hikmah ini, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy mengingatkan bahawa ramai orang yang ingin mencapai matlamat agung untuk sampai kepada Allah telah ditipu di tengah jalan. Di antara bentuk penipuan itu ialah apabila seseorang hamba sudah mencapai sesuatu pencapaian dalam penghayatan agama, seperti banyak sembahyang, berpuasa, berzikir, tilawah *al-Qur’ān*, *qiyām al-layl*, menjauhkan segala maksiat, maka dia merasa bahawa dia sudah sampai kepada matlamatnya. Maka ini adalah bisikan jahat syaitan untuk merosakkan seseorang Mukmin. Maka, jika dia tergoda dengan bisikan ini, dia akan berhenti setakat itu dan berpada dengan pencapaiannya itu dalam ibadah. Maka, apabila dia menyerah

⁵²⁴ Al-Sakandariy, *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, h. 108, hikmah 20.

kalah kepada bisikan ini, dia akan kerugian segala amalannya terdahulu dan segala ketaatannya hancur akibat dia telah berasa '*ujb* (berasa bangga diri), '*i'tidād bi-al-nafs* (membilang-bilang kelebihan yang ada pada diri) dan berasa dirinya sudah mencecah darjat orang salih dan wali Allah.⁵²⁵

Maka, cara terbaik untuk mengelakkan diri dari terjebak dalam penipuan ini, ialah dengan cara mengamalkan apa yang disarankan oleh al-Syaykh al-Sakandariy dalam hikmah itu, iaitu dengan menafikan segala bisikan syaitan tadi dan menganggap dirinya masih terlalu jauh untuk sampai sebagaimana gambaran al-Sakandariy seolah-olah suara bisikan yang benar itu berbunyi 'Apa yang engkau tuntutan itu masih jauh di hadapanmu'. Justeru, dia akan meneruskan perjalanan, menambahkan lagi amalan dan terus *istiqāmah*.⁵²⁶

Bentuk penipuan lain yang mungkin ditempuhi oleh seseorang *sālik* ialah dengan memperolehi beberapa fenomena *al-mukawwanāt* yang berhias diri kepadanya (hamba yang *sālik* itu). Menurut al-Būṭiy, bentuk *al-mukawwanāt* menghiaskan dirinya kepada hamba yang *sālik* itu ada dua bentuk. Pertama, mendapat banyak nikmat dunia dan kemewahan hidup. Kedua, terbuka beberapa rahsia *al-mukawwanāt* melalui kejadian hal-hal yang pelik (yang dianggap sebagai keramat) pada dirinya dari semasa ke semasa.⁵²⁷ Maka, seseorang hamba yang *sālik* itu mesti sedar bahawa semuanya itu adalah cubaan dan fitnah semata-mata untuk menduga sejauhmana dia mampu bertahan di jalan Allah. Maka, dia mesti ingat bahawa matlamat yang dia tuntutan masih jauh di hadapan dan dia mesti

⁵²⁵ Lihat al-Būṭiy, *op.cit.*, h. 282-283.

⁵²⁶ *Ibid.*, h. 283-284.

⁵²⁷ *Ibid.*, h. 283-284.

terus-menerus berjalan tanpa henti untuk sampai. Maka, tiada stesen berhenti bagi hamba yang *sālik* itu kecuali mati.

Al-Syaykh Ibn 'Ajībah menukilkan satu perumpamaan yang sangat cantik berhubung hal ini. Perumpamaan itu menyatakan bahawa ada seorang raja di Timur Jauh yang mengutuskan sepucuk surat melalui seorang utusan kepada rakyat jelata di sebelah Barat. Surat itu mengandungi berita kehebatan kerajaan pemerintahan baginda untuk mempengaruhi rakyat agar percaya dan menyeru mereka agar mengikut utusan diraja itu dan datang menghadap baginda. Maka ada di kalangan manusia yang beriman, ada pula yang ingkar. Yang ingkar itu adalah orang-orang kafir. Sementara orang-orang yang beriman (percaya surat dan utusan raja itu), memulakan perjalanan untuk pergi menghadap raja. Dalam perjalanan ke negeri yang sangat jauh itu, raja telah membina banyak kawasan istirehat yang sangat menawan pada setiap negeri. Setiap kawasan istirehat itu lebih hebat daripada kawasan istirehat yang sebelumnya dari segi binaan dan perhiasannya. Maka, setiap kali sampai ke satu kawasan istirehat, ramai rakyat yang beriman itu tertawan dengan keindahan kawasan istirehat di negeri itu sehingga ada yang menganggap bahawa perjalanan mereka menuju raja itu sudah tamat dan merasakan bahawa keindahan kawasan istirehat itu adalah keindahan yang telah diceritakan oleh raja dalam surat baginda dan di situlah negeri tempat baginda bersemayam. Tetapi, utusan raja mengatakan bahawa mereka belum sampai, malah matlamat mereka masih terlalu jauh, namun sebilangan rakyat telah tercicir dan mahu memberhentikan perjalanan itu, dan sebilangan yang lain pula mempercayai kata-kata utusan raja dan bersetuju meneruskan perjalanan untuk ke negara di mana raja itu bersemayam. Apabila tiba di kawasan istirehat berikutnya yang lebih hebat daripada yang terdahulu, maka ada pula orang-orang yang

tercicir. Demikianlah seterusnya akan terus ada rakyat yang tercicir dalam perjalanan yang sangat jauh itu justeru kerana mereka terpesona dengan keindahan setiap negeri yang mereka singgah, sehingga akhirnya, yang benar-benar sampai ke negara tempat raja bersemayam itu hanya segelintir rakyat sahaja. Maka itulah perumpamaan bagaimana jauhnya perjalanan seseorang Muslim untuk menuju Allah (s.w.t.). Utusan itu ialah para nabi (a.s.), negeri-negeri istirehat itu ialah segala *maqāmāt* yang dicapai oleh seseorang hamba,⁵²⁸ dan surat itu ialah kitab Allah yang mengandungi wahyu-Nya. Perjalanan itu tidak akan terhenti kecuali apabila dia meninggal dunia. Adapun orang yang tertipu dengan kurniaan Allah semasa dalam perjalanan, dan menganggap dirinya sudah sampai kepada matlamat yang dituju, maka dia tertipu dan tersingkir daripada perjalanan yang jauh itu dan penuh dengan cubaan itu. Maka, hanya kesabaran dan ketabahan seseorang menjalani proses *mujāhadah al-nafs* secara konsisten sahaja yang akan membolehkan dia berjaya.

Di antara matlamat *mujāhadah al-nafs* ialah membersihkan nafsu daripada sifat-sifat keji (*ṣifāt madhmūmah*) dan menghiaskan diri dengan sifat-sifat yang mulia (*ṣifāt maḥmūdah*). Justeru, antara tuntutan *mujāhadah al-nafs* dalam konteks ini ialah bahawa seseorang hamba meneliti keburukan diri sendiri dan membersihkan dirinya daripada sifat-sifat yang keji itu. Namun, seringkali terjadi bahawa seseorang hamba suka meneliti kelemahan orang lain atau menilik perkara-perkara *ghaybiyyāt* dan lupa untuk menilik kejelekan nafsunya sendiri. Justeru, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy menyelar golongan ini dengan menyatakan bahawa:

⁵²⁸ Lihat Ibn ‘Ajjibah, *op.cit.*, h. 93-94.

(تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير لك من تشوفك إلى ما
حجب عنك من الغيوب)⁵²⁹

Maksudnya:

Mengintai-intaimu akan keaiban-keaiban yang tersembunyi dalam (diri)mu terlebih baik daripada kamu mengintai-intai akan perkara-perkara ghaib yang terhibab daripadamu.

Seterusnya al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy mengingatkan para *sālik* bahawa di antara tuntutan *mujāhadah al-nafs* juga ialah bahawa seseorang hamba itu mengetahui apakah punca segala maksiat, lupa lalai dan syahwat yang terjadi dalam kehidupan seseorang hamba, iaitu reda terhadap nafsu atau tunduk terhadap runtunan hawa nafsu. Sementara punca segala ketaatan, kesedaran diri dan kemuliaan diri ialah tidak reda terhadap nafsu. Beliau menyatakan hal ini dalam hikmahnya:

(أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس. وأصل كل طاعة
ويقظة وعفة عدم الرضا عنها ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه
خير لك من أن تصحب عالما يرضى عن نفسه)⁵³⁰

Maksudnya:

Punca (asıl) segala maksiat, lupa lalai dan syahwat itu ialah reda (tunduk) terhadap nafsu dan punca segala ketaatan, kesedaran dan kemuliaan diri itu ialah perasaan tidak redamu (ketidak tundukanmu) terhadap nafsu. Dan bahawa engkau berkawan dengan orang jahil yang tidak reda akan nafsunya lebih baik bagimu daripada engkau berkawan dengan seorang 'alim yang reda terhadap nafsunya. Maka, apakah kejahilan orang jahil yang tidak reda terhadap nafsunya?

Seseorang Muslim apabila tidak reda terhadap nafsunya, dia akan selalu menuduh nafsunya itu, bersangka buruk terhadapnya dan memandangnya dengan pandangan marah, nescaya dia akan mencari keaiban nafsunya dan membongkar segala keburukannya. Ini sesuai dengan kata pujangga:

⁵²⁹ *Al-Hikam al-'Aṭā'īyah, op.cit.*, h. 110, hikmah 32.

⁵³⁰ *Ibid.*, h. 110, hikmah 35.

Dan pandangan reda terhadap segala keaiban itu akan buta

Sedangkan pandangan marah akan menampakkan segala keaiban.⁵³¹

Seseorang Muslim mesti mengkaji keburukan nafsunya dan mengutuk nafsunya dengan pelbagai tuduhan buruk dan jangan sekali-kali memandang elok terhadap apa jua keadaan nafsunya. Ini adalah kerana apabila seseorang reda terhadap nafsunya, memandang elok terhadap apa jua *aḥwāl* nafsunya, nescaya nafsu itu akan mematuknya sedangkan dia tidak sedar dan nescaya ia akan menghalangmu (menjadi *hijāb*) daripada sampai kepada Allah, sedangkan engkau sedar.⁵³²

Al-Syaykh Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād berkata barangsiapa yang tidak menuduh nafsunya pada setiap waktu, tidak mencanggahinya dalam segala keadaan *aḥwāl* dan tidak mengheretnya kepada perkara-perkara yang dibencinya (oleh nafsu) pada sepanjang hari, maka adalah dia orang yang tertipu. Dan barangsiapa yang menilik kepada nafsunya dengan perasaan elok terhadap sesuatu yang ada pada nafsunya, maka sesungguhnya dia telah merosakkannya (nafsunya itu).⁵³³ Bagaimana mungkin bagi seseorang yang berakal boleh berasa reda terhadap nafsunya, sedangkan Nabi Yūsuf (a.s.) seorang nabi yang mulia anak kepada Ya'qūb (a.s.) juga seorang nabi yang mulia telah mencela nafsu baginda. Baginda berkata terhadap nafsunya setelah baginda dibebaskan dan didapati tidak bersalah dalam kes pendakwaan terhadapnya berhubung kes salah laku dengan isteri al-
'Azīz:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي... ﴿53﴾

Surah Yūsuf (12): 53.

⁵³¹ Ibn 'Ajībah, *op.cit.*, h. 115.

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

Maksudnya:

*Dan aku tidak akan membebaskan nafsuku (daripada tuduhan melakukan kejahatan sekalipun kamu telah membebaskan aku daripada tuduhan itu) kerana sesungguhnya nafsu itu sangat-sangat meruntun (ammārah) supaya melakukan kejahatan kecuali apa yang Tuhanku telah berikan rahmat...*⁵³⁴

Terjemahan Surah Yūsuf (12): 53.

Dalam perjalanan seseorang hamba menuju Allah dan *mujāhadah al-nafs* semestinya dia menghadap dan *tawajjuh* kepada Allah (s.w.t.) dengan segala kebulatan diri serta *mulātafāt al-ihsān*. Barangsiapa yang tidak menghadap dan *tawajjuh* kepada Allah dengan tekad yang bulat dan *mulātafāt al-ihsān* dia pasti akan gagal, malah kehidupannya akan sentiasa dikekang dengan belenggu cubaan yang tidak kesudahan. Dalam hal ini, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy menegaskan kepada para *sālik*:

(من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتنان)⁵³⁵

Maksudnya:

Barangsiapa yang tidak menghadap (tawajjuh) kepada Allah dengan mulātafāt al-ihsān dia pasti akan diikat dengan belenggu belenggu cubaan.

Antara perkara pokok yang dititikberatkan oleh Syaykh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandariy dalam perjalanan sufi untuk memperkukuhkan proses *mujāhadah al-nafs* ialah ‘*uzlah* dan *khulwah*. Beliau menegaskan bahawa:

⁵³⁴ Menurut tafsir-tafsir muktabar, perkataan وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ adalah kata-kata isteri al-‘Azīz, atau kata-kata Nabi Yūsuf (a.s.) atau kata-kata al-‘Azīz sendiri. Ternyata, al-Syaykh Ibn ‘Aṭā’ telah memilih pendapat yang mengatakan bahawa kata-kata ini telah dituturkan oleh Nabi Yūsuf (a.s.). Takwilnya ialah bahawa setelah Nabi Yūsuf (a.s.) berkata dalam ayat sebelumnya: *Yang demikian itu supaya dia (al-‘Azīz) tahu bahawa aku tidak pernah mengkhianatinya semasa dia tiada (dengan melakukan perbuatan sumbang dengan isterinya).* Setelah berkata demikian, maka baginda benci untuk menyucikan diri baginda sendiri bahawa dia bebas tidak bersalah daripada tohmahan itu, lantas baginda berkata: *Dan aku tidak akan membebaskan nafsuku (daripada tuduhan melakukan kejahatan sekalipun kamu telah membebaskan aku daripada tuduhan itu) kerana sesungguhnya nafsu itu sangat-sangat meruntun (ammārah) supaya melakukan kejahatan kecuali apa yang Tuhanku telah berikan rahmat.* Ini adalah kerana Allah berfirman: *Dan janganlah kamu menyucikan diri kamu sendiri* (Terjemahan surah al-Najm (27): 32). Lihat al-Qurtubiy, *op.cit.*, j. 9, h. 209-210.

⁵³⁵ *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, *op.cit.*, h. 110, hikmah 35.

(ما نفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة)⁵³⁶

Maksudnya:

Tidak ada suatu perkara yang boleh memberikan manfaat kepada hati seumpama (manfaat yang mampu diberikan oleh) 'uzlah di mana dengan 'uzlah itu dia mampu menyelongkar medan pemikiran (fikrah).

Hikmah ini menekankan bahawa 'uzlah daripada makhluk sebagai satu *wasīlah* yang paling efektif dalam proses *mujāhadah al-nafs* dan penyucian hati daripada penyakit lupa lalai. Menerusi 'uzlah, seseorang murid mampu memasuki medan pemikiran (*fikrah*) atau tafakur tentang kejadian Allah (s.w.t.).⁵³⁷ Seperti yang dinyatakan bahawa 'uzlah adalah *wasīlah* dalam proses *mujāhadah al-nafs* dan penyucian hati serta nafsu yang biasanya dilakukan di tempat yang lebih bersifat tertutup dan menyendiri. Ia adalah proses persediaan diri seseorang *dā'i* supaya dia berjaya menghadapi cabaran di dunia luar yang bersifat lebih terbuka dan mencabar. Justeru, 'uzlah dan berdakwah adalah dua perkara yang saling berkait rapat antara satu sama lain. Malah, 'uzlah dalam erti kata sebegini adalah sebahagian daripada proses yang sepatutnya dilalui oleh setiap *da'i* demi melahirkan *da'i* yang berkualiti zahir dan batin serta mampu menghasilkan kerja-kerja dakwah yang lebih berkesan.

Menurut al-Syaykh Ibn 'Ajībah, maksud 'uzlah di sini ialah bersendirian hati dengan Allah (s.w.t.) atau bersendirian tubuh badan daripada manusia. Pengertian yang kedua inilah yang dimaksudkan oleh al-Syaykh al-Sakandariy, kerana hati manusia tidak mampu bersendirian (dengan Allah) kecuali apabila tubuh badan bersendirian jauh daripada manusia.⁵³⁸ Dengan 'uzlah, seseorang

⁵³⁶ *Ibid.*, h. 117, hikmah 63.

⁵³⁷ Al-Syarnūbiy, al-Syaykh 'Abd al-Majīd al-Syarnūbiy al-Azhariy (1999/1420H), *Hikam Ibn 'Atā' Allāh al-Sakandariy*, Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, h. 11.

⁵³⁸ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, h. 57.

hamba akan selamat daripada *al-aghyār*⁵³⁹ dan dengan *fikrah* seseorang mampu melihat secara jelas akan cahaya-cahaya (cahaya hati). Maka, setiap '*uzlah*' yang tidak melahirkan *fikrah*, maka ia adalah sia-sia sahaja. Sementara *fikrah* pula tidak dianggap sah kecuali dengan '*uzlah*'.⁵⁴⁰ Ini adalah kerana '*uzlah*' itu umpama berpantang dan *fikrah* pula seumpama ubat. Ubat tidak berguna tanpa berpantang dan berpantang juga tidak berguna tanpa ubat.⁵⁴¹ Jadi, antara maksud yang paling utama '*uzlah*' dalam konteks ini dalam pemikiran al-Sakandariy ialah untuk mendapatkan *fikrah* dan bertafakur. *Fikrah* dan bertafakur adalah unsur yang penting dalam kehidupan seseorang *dā'i*. Ia mampu mendorong seseorang *dā'i* ke arah berdakwah secara ikhlas dan bersungguh-sungguh kerana ia datang dari proses kesedaran terhadap hakikat ketuhanan dan tanggungjawab seseorang hamba yang wajib ditunaikan.

Dalam hikmah tersebut juga, al-Sakandariy menyentuh manfaat yang mampu diperolehi oleh seseorang hamba menerusi '*uzlah*'. Telah dikupas sebelum ini bahawa faedah '*uzlah*' yang paling utama ialah mencapai tafakur. Namun, ini tidak bererti '*uzlah*' tidak mempunyai faedah yang lain. Faedah '*uzlah*' sangat banyak, antaranya ialah:

(1) Selamat daripada penyakit lidah, kerana orang yang bersendirian tidak ada orang lain yang boleh dijadikan teman berbual.

(2) Menjaga pandangan dan terselamat daripada fitnah mata, kerana orang yang jauh daripada manusia akan selamat daripada melihat mereka dan menilik perhiasan dunia yang mereka miliki.

⁵³⁹ *Al-aghyār* ialah kata jamak *ghayr* dengan maksud 'sesuatu selain'. Dalam konteks tasawuf, ia bererti segala sesuatu selain Allah, termasuklah segala makhluk, langit, bumi dan lain-lain.

⁵⁴⁰ Zarrūq, *op.cit.*, h. 53.

⁵⁴¹ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, h. 58.

(3) Menjaga hati dan memeliharanya daripada *riyā'* dan menunjuk-nunjuk serta lain-lain penyakit hati. Para pujangga berkata: Barangsiapa yang bergaul dengan manusia nescaya dia akan menyaingi mereka. Barangsiapa yang menyaingi manusia, dia akan menunjuk-nunjuk kepada mereka. Barangsiapa yang menunjuk-nunjuk kepada manusia, nescaya dia akan terjebak dalam angkara buruk seperti yang berlaku kepada mereka, lalu dia juga akan musnah seperti mereka juga musnah.

(4) Mencapai *zuhd* dan *qanā'ah* di dunia. Ini adalah suatu kemuliaan dan kesempurnaan kepada seseorang hamba, di samping menjadi sebab dia mencapai *maḥabbah* Allah (cinta Allah). Ini kerana sabda Nabi (s.a.w.):

ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس⁵⁴²

Maksudnya:

Zuhudlah engkau di dunia nescaya Allah akan mencintaimu dan zuhudlah engkau terhadap apa yang ada di tangan manusia, nescaya manusia akan mencintaimu.

Dengan demikian, jelaslah bahawa orang yang bersendirian jauh daripada manusia dan tidak melihat kecenderungan dan tungkus lumus mereka terhadap dunia, nescaya dia akan selamat daripada menurut jejak langkah mereka dan selamat daripada menurut tabiat dan akhlak buruk mereka.

(5) Selamat daripada persahabatan dengan orang yang jahat dan bergaul dengan golongan yang tidak baik kerana pergaulan itu akan mengakibatkan kerosakan dan bahaya yang besar. Nabi (s.a.w.) bersabda:

مثل المجلس السوء كمثل الكير إذا لم يحرقك بشره علق بك من ريحه⁵⁴³

⁵⁴² Ibn Mājah (1998), *op. cit.*, j. 3, h. 466.

⁵⁴³ Al-Bukhāriy, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah, (1996), *Faṭḥ al-Bārī bi-Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, kitāb al-dhabā'ih, Beirut: Dār al-Fikr, j. 11, h. 95 dan Abū Dāwūd, *op. cit.*, kitāb al-Adab, j. 5, h. 107.

Maksudnya:

Perumpamaan kawan yang jahat seumpama seorang tukang besi. Jikapun dia tidak membakarmu dengan percikan apinya, tetapi dia akan memalitkan kepadamu dengan baunya.

(6) Dapat melakukan ibadah, zikir dan bertekad memantapkan ketakwaan dan kebaikan sepenuh masa. Tidak syak lagi bahawa seorang hamba apabila bersendirian dia dapat beribadah kepada tuhan nya sepenuh masa dan mengumpulkan segala potensi anggotanya dan hatinya untuk beribadah kerana kurangnya gangguan orang lain.

(7) Merasai kemanisan taat dan kelazatan munajat kerana kekosongan hatinya. Ini adalah satu kaedah yang memang mujarab dan terbukti. Abū Tālib al-Makkiy berkata: Seseorang murid tidak mampu menjadi benar (*ṣādiq*) sehingga dia mencapai kemanisan, kecerdasan dan kekuatan dalam *khulwah* yang tidak mampu diperolehinya ketika tidak ber*khulwah*. Dan seseorang murid tidak mampu menjadi benar (*ṣādiq*) sehingga kejinakannya (*uns*) terjelma ketika dia berada keseorangan (*khulwah*) dan mendapati rohnya ketika dalam *khulwah*.

(8) Mencapai kerehatan hati dan badan kerana pergaulan dengan manusia mempunyai kesan seperti kepenatan hati justeru terpaksa mengambil berat hal ehwal mereka dan juga kepenatan badan kerana terpaksa berusaha untuk memenuhi keperluan mereka. Sekalipun perbuatan tersebut menjanjikan pahala, namun kemungkinan akan kehilangan apa yang lebih utama iaitu membulatkan hati ketika bersama Allah.

(9) Memelihara jiwa dan agama daripada terdedah kepada kejahatan dan persengketaan yang seringkali berlaku semasa bercampur gaul dengan manusia. Ini adalah kerana nafsu mempunyai kecenderungan dan minat yang besar untuk bergelumang dalam perkara seumpama itu (melakukan kejahatan dan persengketaan) apabila ia bertemu dengan puak-puak dunia dan bersaing dengan mereka untuk merebut dunia.

(10) Mampu bertafakur dan melakukan *i'tibār* (merenung). Ia adalah maksud dan matlamat terbesar kenapa perlunya *khulwah*.⁵⁴⁴

Dalam sebuah *ḥadīth*, Nabi (s.a.w.) bersabda:

(تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة)⁵⁴⁵

Maksudnya:

Bertafakur (mengkaji) sesaat lebih baik daripada beribadah 70 tahun.

Dalam konteks tarekat tasawuf, amalan '*uzlah*' sudah tidak asing lagi di mana sebahagian besar daripada tarekat tasawuf sememangnya menggunakan *wasīlah* ini sebagai salah satu metode *mujāhadah al-nafs*. Dalam konteks tarekat

⁵⁴⁴ Ibn 'Ajābah, *Iqāz al-Himam*, h. 59-63.

⁵⁴⁵ Al-'Ajalūniy, Ismā'īl ibn Muḥammad (1985), *Kasyf al-Khaṣā' wa Muzil al-Ilbās 'anma 'usyūhira min al-Aḥādīth 'alā Alsinat al-Nās*, Aḥmad al-Qallāsy (taḥqīq), Beirut: Mu'assasah al-Risalah, j. 1, h. 370, dengan lafaz: تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة. Al-'Ajalūniy menyatakan bahawa *ḥadīth* ini disebut oleh al-Fākihāniy bahawa ia adalah daripada kata-kata al-Sariyy al-Saqāṭiy. Beliau menyatakan bahawa *ḥadīth* ini juga disebut oleh al-Imām al-Suyūṭiy dalam *al-Jāmi' al-Ṣaghir* dengan lafaz: فقرة ساعة. Menurut al-'Ajalūniy, ia juga diriwayatkan daripada Ibn 'Abbās dan Abū al-Dardā' dengan lafaz: فقرة ساعة خير من عبادة ستين سنة. Lihat al-'Ajalūniy, *op.cit.*, h. 370.

Ḥadīth ini juga disebut oleh al-Syawkāniy (t.th.) *al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 251. Beliau menyatakan bahawa *ḥadīth* ini juga telah disebut oleh al-Imām Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Aliy ibn al-Jawziy. Ibn al-Jawziy berkata: *Ḥadīth* daripada Abū Hurayrah (r.a.): فقرة ساعة خير من عبادة ستين سنة. Beliau berkata: *Ḥadīth* ini tidak *ṣaḥīḥ*. Dalam sanadnya ada dua orang pendusta, iaitu Ishāq ibn Najīḥ (al-Imām Aḥmad berkata: Dia adalah manusia paling pendusta) dan kedua 'Uthmān ibn 'Abd Allāh al-Qurasyiy (Ibn Hibbān berkata: Dia memalsukan *ḥadīth* dengan menyandarkan kepada ulama yang *thiqān*). Lihat al-Imām Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Aliy ibn al-Jawziy (1983), *al-Mawḍū'āt*, j.3 h. 143.

Ḥadīth seumpama ini juga disebutkan oleh al-Syaykh Nūr al-Dīn 'Aliy ibn Muḥammad ibn Sulṭān al-Masyhūr bi al-Mullā 'Aliy al-Qārī (1985), *al-Asrār al-Marfū'ah fī al-Akhbār al-Mawḍū'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 97 (lafaz *min 'ibādat sanah*), al-Kināniy, Abū al-Ḥasan 'Aliy ibn Muḥammad (1981), *Tanzīh al-Syarī'ah al-Marfū'ah 'an al-Aḥādīth al-Syanī'ah al-Mawḍū'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.2, h. 305, al-Imām al-Qurṭubiy, *op.cit.*, juz 4, h. 314, oleh al-'Irāqiy dalam *al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār*, j. 3, h. 409, oleh al-Fitmiy dalam kitabnya *Tadhkirah al-Mawḍū'āt*, h. 188 dan oleh al-'Allāmah al-Zubaydiy (1409M/1989H), *op.cit.*, j.13, h. 305. Secara umumnya, al-Zubaydiy menukikan beberapa *ḥadīth* yang membawa makna kelebihan tafakur termasuk sebagai *ḥadīth marfū'* tanpa menyebutnya sebagai *ḍa'īf*. Al-Imām al-'Irāqiy menyebut ketika mentakhrījkan *ḥadīth* ini: lafaz ستين سنة sebagai *ḥadīth* yang sanadnya *ḍa'īf*. Sanad *ḥadīth* dengan lafaz ستين سنة yang disebut oleh al-Daylamiy pula dianggap sangat *ḍa'īf*. Lihat al-'Irāqiy, Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn, *al-Mughni 'an al-Isfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyā' min al-Akhbār*, dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, j.5, h. 88.

al-Naqsyabandiyah, ia dipanggil *sulūk*. Seseengah kalangan sufi menamakannya sebagai *khulwah*. Dalam konteks yang lebih umum, ia dipanggil *riyāḍah*. Kesemuanya tetap membawa beberapa persamaan matlamat yang dikehendaki menerusi *manhaj mujāhadah al-nafs* itu yang diistilahkan oleh al-Sakandariy sebagai '*uzlah* dan *khulwah*.

Di sini elok dinyatakan maksud '*uzlah* dan *khulwah* dalam konteks *tarbiyah rūḥiyyah* ini. Ini adalah supaya tidak disalah ertikan bahawa al-Syaykh al-Sakandariy menyeru dan menggalakkan amalan '*uzlah* dan *khulwah* sepanjang masa atau berpanjangan sehingga menjejaskan tugas dakwah. Al-Syaykh Sa'īd Ḥawwā telah mengupas dengan panjang lebar masalah '*uzlah* dan *khulwah* ini dalam konteks pemikiran al-Syaykh al-Sakandariy dalam bukunya *al-Mustakhlaṣ fi Tazkiyat al-Nafs*. Kesimpulan yang boleh dibuat hasil kupasan tersebut ialah bahawa '*uzlah* dan *khulwah* itu bukanlah bersifat sepanjang masa, malah ia bersifat bertempoh atau sementara sahaja atau apa yang dinamakannya sebagai '*uzlah marḥaliyyah*'.⁵⁴⁶ Ini bersesuaian dengan sifat '*uzlah* itu sendiri yang merupakan salah satu program yang dianggap perlu bagi mempersiapkan diri para pendakwah atau dalam erti kata lain ia adalah salah satu instrumen ke arah pembinaan dan pemantapan sahsiah pendakwah zahir dan batin. Justeru, ia bukanlah sesuatu yang paling utama sehingga menghilangkan tugas utama pendakwah. Maka, program seumpama ini wajar bersifat *marḥaliyyah* dan berjadual yang bersesuaian dengan keperluan tahap para pendakwah itu sendiri.

Kembali kepada konsep '*uzlah* dalam pemikiran al-Syaykh al-Sakandariy, maka beliau seterusnya menegaskan bahawa seseorang hamba yang mahu memulakan ibadah kepada Allah, mendapatkan kurniaan-Nya tanpa perantaraan

⁵⁴⁶ Lihat Sa'īd Ḥawwā, *op.cit.*, h. 222-237.

dan memperolehi *al-uns* (kejinakan dan kehampiran) dengan Allah, maka dia mesti ber'*uzlah* daripada manusia dan mengutamakan *khulwah* daripada orang ramai. Sesungguhnya kedekatan seseorang hamba dengan Allah (s.w.t.) zahir dan batin sangat bergantung rapat kepada sejauhmana kejauhannya daripada makhluk.⁵⁴⁷ Beliau selalu menggesa murid-muridnya supaya melakukan '*uzlah* dan *khulwah* dengan berkata: Anda hendaklah ber*khulwah* dan ber'*uzlah*. Barangsiapa yang menjadikan '*uzlah* sebagai budaya hidupnya, dia pasti akan beroleh kemuliaan. Sesiapa yang benar '*uzlah*nya nescaya dia akan mendapat kurniaan-kurniaan Allah. Petandanya ialah terbuka hijab (*kasyf al-ghitā*'), hidup hati dan tertahqīq sifat *maḥabbah*.⁵⁴⁸ Demikianlah keistimewaan dan kelebihan '*uzlah* dalam proses *mujāhadah al-nafs* pada pandangan al-Syaykh al-Sakandariy. Sebagai natijah kepada *mujāhadah al-nafs*, seseorang hamba akan memperolehi buah amalannya di dunia sebelum balasan syurga di akhirat nanti.

Sebagai kesimpulan, bolehlah dianggap bahawa al-Syaykh al-Sakandariy amat mementingkan persoalan *mujāhadah al-nafs* dalam berdakwah. *Manhaj* ini adalah suatu kesempurnaan kepada *manhaj tazkiyat al-nafs* yang telah dibincangkan pada bahagian yang lalu. Boleh dikatakan bahawa *mujāhadah al-nafs* adalah *manhaj* yang penting yang ada dalam pemikiran dakwah al-Sakandariy kerana ia adalah tahap kedua dalam proses perjalanan seseorang hamba menuju Allah. Pada peringkat ini para muridnya disarankan agar menyucikan jiwa daripada sifat-sifat keji dan menghiaskan diri dengan sifat-sifat yang mulia. Antara cara yang amat mujarab dalam proses penyucian jiwa ini ialah

⁵⁴⁷ Al-Sakandariy, *Miftāḥ al-Falāḥ*, h. 35.

⁵⁴⁸ Al-Sakandariy, *Tāj al-'Arūs*, h. 45.

dengan cara '*uzlah* dan *khulwah*. Pada peringkat ini, adalah diharapkan agar murid-murid dapat membersihkan diri mereka untuk sampai ke suatu tahap yang tinggi agar dengan itu matlamat untuk sampai kepada Allah (s.w.t.) dapat direalisasikan. Dalam kehidupan pendakwah, adalah diyakini bahawa *manhaj* ini amat mustahak dan mempunyai pengaruh yang sangat besar dalam membentuk sahsiah dan individu seseorang *da'i*. Justeru, *manhaj* ini amat bersesuaian sekali dalam penyediaan diri seseorang *da'i* untuk menghadapi segala cubaan dan cabaran berat semasa melaksanakan tugas dakwah.

3.4 *MANHAJ TARGHĪB DAN TARHĪB*

Selain *manhaj tazkiyat al-nafs* dan *mujahadah al-nafs* yang dikaji pada fasal yang lepas, al-Syaykh al-Sakandariy juga menggunakan *manhaj targhīb* dan *tarhīb* dalam berdakwah. *Manhaj* ini bolehlah dianggap sebagai kesinambungan daripada dua *manhaj* terdahulu itu atau penyempurna. Tahap keimanan seseorang hamba selalu terdedah kepada proses turun naik atau berkurang dan bertambah. Meskipun proses *tazkiyat al-nafs* dan *mujahadah al-nafs* telah dilalui, namun dalam jiwa seseorang hamba kadang kala memerlukan motivasi dan dorongan untuk melakukan sesuatu amalan atau memerlukan amaran dan gertakan untuk menjauhkan diri daripada kejahatan. Justeru *manhaj* ini amat mustahak dalam berdakwah dalam masyarakat. Ia bolehlah dianggap sebagai pecahan kepada *manhaj al-maw'zāh al-ḥasanah* yang telah dikaji dalam bab satu sebelum ini. Malah, tidak keterlaluan jika dianggap bahawa *manhaj targhīb* dan *tarhīb* merupakan *manhaj* pengukuhan kepada *manhaj al-maw'zāh al-ḥasanah*. Dalam masa yang sama ia juga ada kaitan dengan *manhaj al-ḥikmah* kerana menyesuaikan pendekatan dakwah mengikut tahap jiwa seseorang hamba adalah

sangat mustahak untuk mempastikannya boleh menerima dakwah tersebut. Sekiranya jiwa seseorang hamba ditimpa kelemahan iman, maka menjadi suatu *hikmah* bahawa digunakan *manhaj targhib* dan *tarhib* ketika berdakwah terhadap hamba itu. Dengan kenyataan ini, jelaslah bahawa penggunaan *manhaj targhib* dan *tarhib* sebagai satu pendekatan dakwah adalah suatu yang sangat bertepatan dengan landasan teori dakwah yang telah dikaji pada bab satu yang lepas.

Targhib adalah kata nama yang berasal daripada perkataan Arab yang berasal daripada kata kerja *raghghaba* yang bererti menjadikan (seseorang) menyukai (sesuatu). Ia juga bermaksud memberikan sesuatu yang disukai kepada orang yang mahukannya.⁵⁴⁹ Sementara *tarhib* adalah kata nama yang berasal daripada perkataan Arab yang berasal daripada kata kerja *rahhaba* yang bererti menjadikan (seseorang) merasa takut (terhadap sesuatu).⁵⁵⁰

Dalam konteks ini ahli sufi banyak menggunakan istilah *al-rajā'* yang bermaksud harapan sebagai pilihan terhadap penggunaan istilah *targhib* yang selalu digunakan. *Al-rajā'* adalah satu *maqām* yang mulia daripada *maqām-maqām* keyakinan (*maqāmāt al-yaqīn*). *Al-rajā'* mampu membangkitkan semangat bersungguh-sungguh dalam melaksanakan sesuatu pekerjaan, kerana orang yang mengharap sesuatu akan mencarinya dan sesiapa yang takutkan sesuatu, dia akan melarikan diri daripadanya. Sifat *al-rajā'* yang dusta pula adalah *al-rajā'* yang melemahkan semangat seseorang untuk beramal, malah menyebabkannya berani melakukan maksiat dan dosa. Maka, itu bukanlah *al-rajā'* pada pandangan ulama, malah ia dipanggil angan-angan (*umniyah*) dan tipu

⁵⁴⁹ Ibn Manẓūr, *op.cit.*, j. 19, h. 1679 dan *Mu'jam al-Waṣīf*, *op.cit.*, h. 369.

⁵⁵⁰ Ibn Manẓūr, *op.cit.*, j. 19, h. 1748 dan *Mu'jam al-Waṣīf*, *op.cit.*, h. 390.

daya (*ightirār*).⁵⁵¹ Dalam memahami pengertian *manhaj al-rajā'* atau *manhaj al-tarhīb*, kita juga boleh melihat pengertiannya dalam konteks moden sebagai motivasi.

Sementara istilah *al-khawf* yang bermaksud ketakutan pula digunakan bagi menggantikan tempat *tarhīb*. Tajuk *al-khawf* lebih bertumpu kepada soal-soal ketakutan yang ada dalam diri sufi berhubung masa depannya di akhirat ketika bertemu dengan Allah untuk ditentukan nasibnya sama ada di syurga atau neraka. Sementara perbuatan menakut-nakutkan itu diistilahkan sebagai *al-takhwīf*. *Manhaj* ini kadang kala ia boleh dianggap sebagai *uslūb tawbīkh* yang bermaksud mencerca atau mengeji.

Al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy banyak menggunakan pendekatan *manhaj al-tarhīb* atau motivasi dalam menyampaikan mesej dakwahnya, malah tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa ia merupakan antara pendekatan beliau yang ketara berbanding pendekatan-pendekatan yang lain. Kemungkinan antara sebab kenapa terjadi demikian ialah kerana beliau cuba menyelami latar belakang kejiwaan kebanyakan murid-murid beliau yang menghadapi simpang siur kejiwaan yang bermacam ragam, terutama bagi murid-murid baru. Ini adalah kerana ramai manusia apabila merasakan kekosongan jiwa akibat kurangnya ibadah atau banyaknya maksiat, maka jiwa mereka menjadi lemah, dibelenggu oleh perasaan takut dan dikuasai perasaan kehairanan bagaimanakah cara yang betul untuk kembali kepada Allah. Kadang kala, jiwa sebegini merasa putus asa daripada rahmat Allah dan merasakan diri mereka sudah tidak layak mendapat pengampunan. Sesetengah yang lain pula merasakan

⁵⁵¹ Ibn 'Abbād, *op. cit.*, h. 212 (Dār al-Ma'ārif).

selagimana mereka berada dalam maksiat, mereka tidak layak untuk menunaikan ibadat seperti sembahyang, puasa, *tilāwah al-Qur'ān*, zikir, menunaikan haji, umrah dan lain-lain. Jiwa yang sudah lemah ini perlu diubati dengan *tazkiyat al-nafs* sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini, namun sebelum dan sepanjang proses *tazkiyat al-nafs* itu, jiwa yang sedang lemah itu harus dipulihkan semangatnya menerusi suntikan semangat dan motivasi, bicara-bicara yang mengandungi *targhīb*, galakan dan gesaan ke arah melakukan kebaikan, membaiki diri dan meningkatkan iman dan takwa.

Sesungguhnya suasana masyarakat Islam pada zaman al-Syaykh al-Sakandariy memang menyaksikan ramai orang ditimpa penyakit lemah jiwa akibat peperangan yang lama, keamanan yang sentiasa tergugat, kekacauan yang sering tercetus, ekonomi yang lemah, cukai yang tinggi, harga barang yang melambung tinggi, inflasi yang tinggi, penindasan para pemerintah dan lain-lain perkara yang telah dinyatakan pada bab dua dahulu yang mewarnai latar belakang masyarakat Islam pada zaman tersebut. Justeru, *manhaj targhīb* dan *tarhīb* ini amat berkesan untuk memulihkan semangat orang yang berjiwa lemah, kerana beliau mengembalikan jiwa yang lemah itu kepada Allah (s.w.t.), Tuhan yang menciptakan mereka dan menciptakan segala apa yang berlaku dan menimpa mereka. Dengan kembali kepada Allah (s.w.t.) menerusi *manhaj* dakwah ini, jiwa-jiwa yang lemah akan memperolehi kekuatan mereka yang sebenarnya. Sebagai contoh, diutarakan beberapa contoh suntikan motivasi yang beliau berikan kepada murid-muridnya. Beliau bermadah:

(وربما قضى عليك الذنب فكان سببا في الوصول)⁵⁵²

⁵⁵² *Al-Hikam al-'Atā'iyah*, bab 10, hikmah 95.

Maksudnya:

Dan boleh jadi Dia telah menentukan (qaḍā') ke atasmu dengan satu dosa, maka ia (dosa itu) menjadi sebab wuṣūlmu (kepada-Nya).

Ini adalah kerana seseorang hamba ketika dalam perjalanannya menuju Allah (s.w.t.) kemungkinan menghadapi perasaan jemu, bosan atau malas, lalu Allah (s.w.t.) menjatuhkannya ke dalam satu dosa, atau nafsunya menguasai dirinya sehingga dia jatuh. Apabila dia tersedar dari kejatuhan itu, dia akan lebih bersungguh-sungguh dalam perjalanannya, bangkit dari kelalaiannya dan cergas dari kemalasannya sehingga dia bersungguh-sungguh dalam mencari tuhanNya dan berjaya memasuki *ḥaḍrat*-Nya. Perumpamaannya ialah seperti seseorang musafir yang mengantuk atau lalai dalam perjalanannya lalu dia terjatuh dan terhempap batu, nescaya apabila dia bangun semula, perasaan malasNya akan hilang dan dia akan lebih bersungguh-sungguh lagi dalam meneruskan perjalanannya.⁵⁵³

Kemudian, al-Syaykh Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandariy telah menerangkan apakah dosa yang boleh menyebabkan seseorang boleh sampai kepada tuhanNya dalam hikmahnya:

(معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة أورثت عزا واستكبارا)⁵⁵⁴

Maksudnya:

Satu maksiat yang mewariskan (menimbulkan) kehinaan dan perasaan iftiqār (perasaan berhajat kepada Allah) itu lebih baik daripada satu ketaatan yang melahirkan kemegahan dan kesombongan.

Menurut Ibn 'Ajībah, sesungguhnya maksiat yang menimbulkan perasaan kehinaan lebih *afḍal* daripada ketaatan yang menimbulkan perasaan takbur kerana

⁵⁵³ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 237.

⁵⁵⁴ *Al-Hikam al-'Aṭā'iyah*, bab 10, hikmah 96.

tujuan di sebalik ibadah itu ialah melahirkan sifat ketundukan (*khudū*'), kekhusyukan, kepatuhan (*inqiyād*), kehinaan (*tadhallul*) dan kerendahan diri (*inkisār*).⁵⁵⁵

Dalam sebuah *ḥadīth qudsiy*, diriwayatkan bahawa Allah (s.w.t.) berfirman:

أَنَا عِنْدَ الْمَكْسَرَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ أَجْلِي⁵⁵⁶

Maksudnya:

Aku bersama hamba-hamba-Ku yang hati mereka dipenuhi perasaan kehinaan dan rendah diri kerana-Ku.

Justeru, apabila sesuatu ketaatan kosong daripada pengertian-pengertian ini (ketundukan (*khudū*'), kekhusyukan, kepatuhan (*inqiyād*), kehinaan (*tadhallul*) dan kerendahan diri (*inkisār*), sebaliknya bersifat dengan sifat-sifat yang bertentangan, maka maksiat yang melahirkan pengertian-pengertian ini lebih *afḍal*, kerana tidak ada 'ibrah dengan zahir perbuatan taat dan maksiat tetapi 'ibrah itu terletak pada natijah kedua-duanya.⁵⁵⁷

Pengertian yang sama telah dinukilkan oleh al-Sakandariy daripada gurunya al-Syaykh al-Mursiy di dalam kitabnya *Laṭā'if al-Minan* di mana beliau diriwayatkan sebagai telah memuliakan orang yang melakukan maksiat yang datang menziarahinya kerana pada anggapan beliau orang yang melakukan maksiat dan datang menziarahinya dengan perasaan bahawa dia banyak melakukan maksiat dan merasakan dirinya hina⁵⁵⁸ dan ingin berubah menjadi

⁵⁵⁵ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 238.

⁵⁵⁶ *Al-'Ajalūniy*, op. cit., j. 1, h. 234. Beliau berkata "*Lā aṣl lahū*". Lihat juga al-Sakhāwiy, Muḥammad 'Abd al-Raḥmān (1985), *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Musytahirah 'alā al-ʿAlsinah*, Muḥammad 'Uthmān al-Khasyt (taḥqīq), T.TP.: Dār al-Kitāb al-'Arabiyy, h. 169.

⁵⁵⁷ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 238.

⁵⁵⁸ Ibn 'Ajībah, *Iqāz al-Himam*, op. cit., h. 238.

manusia yang baik. Pengertian ini diperkukuhkan oleh pandangan al-Syaykh Abū Madyan di mana beliau berkata: Perasaan hina diri orang yang melakukan maksiat lebih baik daripada kebanggaan orang yang taat.⁵⁵⁹

Harus diingat bahawa maksud maksiat di sini ialah maksiat yang telah ditakdirkan berlaku ke atas seorang hamba tanpa dia bermaksud untuk melakukannya dengan sengaja dan tanpa berterusan berada dalam maksiat itu, kemudian dia menyesal dan merasa hina diri. Inilah yang dimaksudkan bahawa maksiat tersebut lebih baik baginya daripada seribu ketaatan yang mengiringi perasaan takbur.⁵⁶⁰

Seterusnya, al-Sakandariy bermadah:

(إذا وقع منك ذنب فلا يكن سببا ليأسك من حصول الاستقامة مع ربك، فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك)⁵⁶¹

Maksudnya:

Apabila berlaku daripada dirimu suatu dosa maka janganlah ia menjadi sebab kepada sikap putus asamu daripada mendapat istiqāmah bersama Tuhanmu, kerana barangkali ia adalah merupakan dosamu yang terakhir yang ditakdirkan ke atasmu.

Seseorang hamba yang serius berjalan menuju Allah adalah seumpama seorang penunggang kuda yang memecut pantas seperti mahu terbang. Jika berlaku apa-apa kesilapan seperti terpijak sesuatu atau termasuk ke dalam lubang kecil, dia masih stabil di atas kuda tunggangannya dan tidak jatuh, malah terus-menerus memecut laju menghambat destinasiya. Jika dia jatuh dan terbantut perjalanannya, maka itu adalah bukti kelemahannya dan petanda bahawa dia akan gagal mencapai matlamat perjalanannya. Maka, demikianlah seseorang hamba

⁵⁵⁹ Al-Syarqāwiy, (*Syaykh al-Islām*), *op. cit.*, h. 94.

⁵⁶⁰ Ibn ‘Ajībah, *Īqāz al-Himam*, *op. cit.*, h. 239.

⁵⁶¹ *Al-Hikam al-‘Atā’iyyah*, bab 16, hikmah 148.

manusia yang baik. Pengertian ini diperkukuhkan oleh pandangan al-Syaykh Abū Madyan di mana beliau berkata: Perasaan hina diri orang yang melakukan maksiat lebih baik daripada kebanggaan orang yang taat.⁵⁵⁹

Harus diingat bahawa maksud maksiat di sini ialah maksiat yang telah ditakdirkan berlaku ke atas seorang hamba tanpa dia bermaksud untuk melakukannya dengan sengaja dan tanpa berterusan berada dalam maksiat itu, kemudian dia menyesal dan merasa hina diri. Inilah yang dimaksudkan bahawa maksiat tersebut lebih baik baginya daripada seribu ketaatan yang mengiringi perasaan takbur.⁵⁶⁰

Seterusnya, al-Sakandariy bermadah:

(إذا وقع منك ذنب فلا يكن سببا ليأسك من حصول الاستقامة مع ربك، فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك)⁵⁶¹

Maksudnya:

Apabila berlaku daripada dirimu suatu dosa maka janganlah ia menjadi sebab kepada sikap putus asamu daripada mendapat istiqāmah bersama Tuhanmu, kerana barangkali ia adalah merupakan dosamu yang terakhir yang ditakdirkan ke atasmu.

Seseorang hamba yang serius berjalan menuju Allah adalah seumpama seorang penunggang kuda yang memecut pantas seperti mahu terbang. Jika berlaku apa-apa kesilapan seperti terpijak sesuatu atau termasuk ke dalam lubang kecil, dia masih stabil di atas kuda tunggangannya dan tidak jatuh, malah terus-menerus memecut laju menghambat destinasiya. Jika dia jatuh dan terbantut perjalanannya, maka itu adalah bukti kelemahannya dan petanda bahawa dia akan gagal mencapai matlamat perjalanannya. Maka, demikianlah seseorang hamba

⁵⁵⁹ Al-Syarqāwiy, (*Syaykh al-Islām*), *op. cit.*, h. 94.

⁵⁶⁰ Ibn 'Ajībah, *Īqāz al-Himam*, *op. cit.*, h. 239.

⁵⁶¹ *Al-Hikam al-'Atā'iyah*, bab 16, hikmah 148.

yang bermatlamat mahu menuju Allah (s.w.t.). Sekalipun dia pernah terjebak ke dalam dosa, maka jangan sekali-kali dosa itu menjadi sebab dia terputus perjalanan menuju Allah, atau menyebabkan dia berasa putus asa daripada terus *istiqāmah* justeru sikap itu hanya akan menambahkan beban kesan maksiat itu dan jangan pula dia merasakan terlalu besar musibah dan bala itu. Ini kerana kemungkinan dosa itu adalah rahmat Allah terhadapnya dan peringatan kepadanya kerana mungkin dia telah ditimpa kelalaian, kejemuan dan lemah semangat semasa dalam perjalanan. Maka, sewajarnya seseorang hamba apabila terjatuh, dia bingkas bangun kerana apabila dia bangkit, dia pasti memperbaharui azamnya, lantas dia berfikiran positif dan menganggapnya sebagai dosa terakhir yang ditakdirkan oleh Allah terhadap dirinya.⁵⁶² Allah (s.w.t.) sendiri melarang hamba-Nya daripada bersikap putus asa akibat dosa. Firman Allah (s.w.t.):

قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله... ﴿53﴾

Surah *al-Zumar* (39): 53.

Maksudnya:

Katakanlah (wahai Muhammad): Wahai hamba-hamba-Ku yang telah melakukan kejahatan kepada diri mereka "Janganlah kamu berputus asa daripada rahmat Allah".

Terjemahan Surah *al-Zumar* (39): 53.

Firman Allah (s.w.t.) lagi:

قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون ﴿56﴾

Surah *al-Hijr* (15): 56.

Maksudnya:

Dia berkata dan tidaklah yang berputus asa daripada rahmat Tuhannya kecuali orang-orang yang sesat.

Terjemahan Surah *al-Hijr* (15): 56.

⁵⁶² Lihat Ibn 'Ajibah, *Iqāz al-Himām*, h. 345.

Firman Allah (s.w.t.) lagi:

...إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾

Maksudnya:

Tidaklah yang berputus asa daripada rahmat Allah kecuali kaum yang kafir.

Surah Yūsuf (12): 87.

Terjemahan Surah Yūsuf (12): 87.

Ayat-ayat *al-Qur'ān* ini memperkukuhkan harapan seseorang hamba dan ia menggesanya supaya kembali kepada kebenaran dan perkara yang benar.⁵⁶³ Al-Imām al-Ghazzālīy (r.h.) pernah berkata: “Sebagaimana anda menjadikan dosa dan kembali melakukan dosa sebagai suatu kebiasaan (*hifah*), maka hendaklah anda menjadikan taubat dan kembali kepadanya (kembali taubat, iaitu bertaubat lepas bertaubat atau bertaubat secara terus-menerus) sebagai suatu kebiasaan. Maka tidaklah boleh dianggap seseorang itu sebagai *muṣirr* (iaitu sebagai seorang yang degil terus-menerus melakukan dosa) apabila dia sentiasa beristighfar sekalipun dia kembali melakukan dosa 70 kali sehari.⁵⁶⁴

Seterusnya al-Syaykh al-Sakandariy menerangkan punca pengharapan dan punca ketakutan yang merupakan dua potensi besar dalam diri manusia yang boleh dikembangkan dalam diri mereka untuk mencapai suatu tahap kesempurnaan diri. Beliau berkata:

((إِذَا أُرِدْتُ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابُ الرِّجَاءِ فَاشْهَدْ مَا مِنْهُ إِلَيْكَ وَإِذَا أُرِدْتُ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابُ الْخَوْفِ فَاشْهَدْ مَا مِنْكَ إِلَيْهِ))⁵⁶⁵

Maksudnya:

Apabila anda mahu pintu pengharapan itu terbuka luas untukmu, maka saksikanlah apa-apa daripada-Nya (kurniaan-Nya)

⁵⁶³ Ibn ‘Ajībah, *Iqāz al-Himām*, h. 346.

⁵⁶⁴ Al-Ghazzālīy, *Ihyā’*, bab *al-tawbah*. Lihat juga Zarrūq, *op.cit.*, h. 185.

⁵⁶⁵ *Al-Hikam al-‘Atā’iyah*, bab 16, hikmah 149.

kepadamu dan jika anda mahu pintu ketakutan (ketakutan kepada Allah) terbuka luas untukmu, maka saksikanlah apa-apa daripadamu (perbuatanmu yang jahat) kepada-Nya.

Seseorang hamba jika mahu dibukakan untuknya kedua-dua pintu; pintu pengharapan untuk memperolehi rahmat Allah dan pintu ketakutan daripada kemurkaan Allah, maka dia hendaklah menyaksikan setiap satu dengan pandangan yang saksama. Ketika itu akan berlaku keseimbangan antara dua *ḥāl* pengharapan dan ketakutan dan *ḥāl*nya akan berada dalam keadaan yang sempurna. Seseorang hamba yang mahu membukakan pintu pengharapan, maka dia mesti melihat kurniaan Allah (s.w.t.) kepada dirinya. Kurniaan Allah (s.w.t.) kepada hamba itu ada tiga perkara; pertama, nikmat penciptaan (sebagai seorang manusia, daripada tiada kepada ada), kedua, nikmat bekalan (seperti makan, minum, pakaian, isteri, anak, kesihatan, kekuatan akal dan lain-lain) dan ketiga nikmat *ib'ād* iaitu menjauhkannya daripada bala dan bencana iaitu bala melakukan dosa dan lupa daripada berzikir kepada-Nya.⁵⁶⁶ Penyaksian terhadap nikmat-nikmat ini boleh terjadi dengan tiga cara; mengingati nikmat-nikmat-Nya, mengingati bala bencana (yang dia diselamatkan daripadanya) dan berzikir pagi dan petang.⁵⁶⁷ Maka, sesudah dia menyaksikan betapa besarnya kurniaan Allah (s.w.t.) kepada dirinya yang sangat kerdil, maka akan lahiriah perasaan betapa Allah (s.w.t.) sangat pemurah mengurniaknya segala nikmat ini walaupun dia seorang hamba yang hina, banyak berdosa dan sering melupai-Nya. Dengan ini, dia akan merasakan betapa besar pengharapan yang boleh diperolehi daripada Allah (s.w.t.) untuk terus menjalani kehidupan ini. Apa yang berlaku pada hari ini ialah bahawa sebilangan manusia merasakan terlalu kecewa akibat dia terjebak

⁵⁶⁶ Lihat Zarrūq, *op.cit.*, h. 185 (Dār al-Sya'b).

⁵⁶⁷ Lihat Zarrūq, *op.cit.*, h. 185 (Sya'b).

dalam kejahatan dan merasakan dirinya terbiar tanpa perhatian sama ada perhatian manusia atau pun perhatian tuhan. Dengan itu, mereka mengambil keputusan untuk terus berada dalam kejahatan sedangkan jika dia menoleh seketika kepada nikmat-nikmat besar yang Allah kurniakan kepadanya, nescaya dia tidak akan kecewa, malah dia akan merasakan bahawa pintu harapan masih terbuka luas untuk dirinya.

Sebaliknya, jika seseorang hamba mahu membuka pintu ketakutan terhadap Allah (s.w.t.), maka hendaklah dia menyaksikan apa jua perbuatannya terhadap Allah (s.w.t.) seperti perbuatan jahat, kekurangannya dalam ibadah, mengikut hawa nafsu, berterusan dalam keadaan lupa lalai dan lain-lain. Sekiranya dia menyaksikan segala perbuatannya itu, maka sudah tentu dia akan merasa sedih dan bertambah kuat perasaan takutnya.⁵⁶⁸

Di antara bentuk-bentuk pengharapan (*al-raġā'*) yang ditiupkan oleh al-Syaykh al-Sakandariy dalam jiwa murid-muridnya dan juga pembaca kitabnya ialah kata-katanya dalam hikmah ini:

((لا تستغرب وقوع الأكدار ما دمت مقيما في هذه الدار: فإنما ما
أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها، وواجب نعتها))⁵⁶⁹

Maksudnya:

Janganlah engkau merasa pelik berlakunya kekeruhan selagimana engkau bermukim (hidup) di negeri (dunia) ini, kerana sesungguhnya ia tidak berlaku kecuali apa yang berhak dan wajib sifatnya (sedemikian).

Antara sifat dunia itu ialah kehinaan, hampir kepada kehancuran (kiamat), pendek jaraknya (sekejap tempoh hidup di dunia), pendek umurnya (berbanding

⁵⁶⁸ Ibn 'Ajibah, *Iqāz al-Himam*, h. 346.

⁵⁶⁹ *Al-Hikam al-'Aṭā'iyah*, bab 2, hikmah 24.

umur akhirat), nikmatnya sedikit sedangkan kecacatannya sangat banyak. Barangsiapa yang melihat dirinya dari perspektif itu (macam sifat-sifat dunia) dan beramal atas asas itu, nescaya dia akan memperolehi kerehatan dan kesejahteraan sepanjang masa. Sebaliknya, jika dia melihat dunia dari perspektif sebaliknya, nescaya dia akan menghadapi kepenatan tanpa faedah. *Sayyiduna Ja'far al-Şādiq* pernah bermadah:

(من طلب ما لم يخلق أتعب نفسه ولم يرزق)

Maksudnya:

*Barangsiapa yang menuntut sesuatu yang tidak dicipta, nescaya dia memenatkan dirinya dan tidak akan diberikan rezeki.*⁵⁷⁰

Hikmah ini juga menyuntik semangat untuk meneruskan perjuangan hidup di dunia yang penuh dengan pancaroba ini. Ia menyedarkan orang Islam bahawa balasan sebenar bagi seseorang hamba ialah di negeri akhirat, bukannya di dunia. Hakikat ini juga telah ditegaskan oleh *al-Qur'an al-Karīm* dan juga *al-ḥadīth* berulang kali. Dalam hal ini, al-Syaykh al-Sakandariy juga tidak lupa untuk memperkukuhkan pengertian ini dalam hikmahnya:

(إنما جعل الدار الآخرة محلا لجزاء عباده المؤمنين لأن هذه الدار لا تسع

ما يريد أن يعطيهم ولأن الله أجل أقدارهم عن أن يجازيهم في دار لا

بقاء لها)⁵⁷¹

Maksudnya:

Sesungguhnya dijadikan negeri akhirat itu sebagai tempat untuk pembalasan hamba-hamba-Nya yang beriman kerana dunia ini tidak mampu menampung balasan (nikmat) yang Dia hendak kurniakan kepada mereka (hamba-hamba-Nya) dan juga kerana Allah telah mengagungkan kedudukan mereka dengan tidak membalas mereka di negeri yang tidak kekal ini (dunia).

⁵⁷⁰ Zarrūq, *op. cit.*, h. 83.

⁵⁷¹ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah*, bab 8, hikmah 71 & 72.

Ada dua hikmah kenapa balasan orang-orang Mukmin dilewatkan sehingga kepada hari akhirat.

Pertama: Kerana luasnya kurniaan Allah sama ada dari segi sifat atau kadarnya (sehinggakan dunia ini tidak mampu untuk menampung nikmat yang sangat besar itu). Dalilnya ialah *ḥadīth* Nabi (s.a.w.):

يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر⁵⁷²

Maksudnya:

Allah berfirman: Aku telah menyediakan untuk hamba-hamba-Ku yang salih nikmat yang belum pernah mata melihat, yang belum pernah telinga mendengar dan tidak pernah terlintas dalam hati manusia. Kemudian baginda membaca ayat al-Qur'ān ini:

فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ﴿١٧﴾

Surah al-Sajdah (32): 17.

Maksudnya:

Maka manusia tidak mengetahui apakah yang disembunyikan untuk mereka yang terdiri daripada nikmat-nikmat yang menyejukkan mata mereka sebagai balasan dengan apa yang telah mereka amalkan.

Terjemahan Surah al-Sajdah (32): 17.

(ليخفف ألم البلاء عليك علمك بأنه سبحانه هو المبلي لك فالذي واجهتك منه الأقدار هو الذي عودك حسن الاختيار)⁵⁷³

Maksudnya:

Hendaknya kesakitan bala itu menjadi ringan atasmu lantaran anda mengetahui bahawa Allah (s.w.t.) Dialah Tuhan yang menurunkan bala ke atasmu. Maka Tuhan Yang menghalakan anda dengan ketentuan-ketentuan qadar daripada-Nya, maka Dialah juga Tuhan Yang membiasakan anda memilih perbuatan yang baik-baik.

⁵⁷² Al-Bukhāriy (1996), *op.cit.*, kitāb bad' al-waḥy, j. 6, h. 465 dan Ibn Mājah (1998), *op.cit.*, kitāb al-zuhd, j. 3, h. 547.

⁵⁷³ Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah, bab 11, hikmah 105.

Kedua: Kerana balasan Allah (s.w.t.) di akhirat adalah kekal abadi tidak hilang. Sesungguhnya sesuatu perkara yang akan dibalas maka hukumnya adalah seumpama yang sudah wujud, sedangkan sesuatu yang kesudahannya (sudah diketahui) iaitu ia akan luput, maka hukumnya adalah seumpama sesuatu yang telah luput.⁵⁷⁴

Maka, demikianlah status kedudukan dunia ini, iaitu akan luput dan lupus, kerana kesudahan dunia ini ialah kemusnahan dan akan hancur binasa. Maka jika Allah (s.w.t.) memilih balasan untuk hamba-hamba-Nya yang salih di dunia, maka nilai balasan itu adalah rendah kerana ia tidak kekal dan akan binasa. Justeru, Allah (s.w.t.) memilih untuk memberikan balasan yang sebenar kepada hamba-hamba-Nya di akhirat, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Sakandariy demi meredakan perasaan kecewa yang mungkin menimpa sesetengah golongan kaum Muslimin.

(ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول وربما قضى عليك
بالذنب فكان سببا في الوصول)⁵⁷⁵

Barangkali Dia membukakan bagimu pintu ketaatan tetapi Dia tidak membukakan bagimu pintu al-qabūl, dan barangkali Dia menqaḍā'kan bagimu dengan satu dosa, maka ia (dosa) itu menjadi sebab kesampaianmu (kepada Allah) (al-wuṣūl).

Setelah membicarakan serba sedikit tentang *manhaj al-targhīb* dalam dakwah al-Sakandariy, akan dinyatakan pula *manhaj* atau *uslūb al-tawbīkh* atau persoalan *al-khawf* dalam dakwah beliau. *Manhaj* ini banyak digunakan oleh al-Sayykh al-Sakandariy sebagai cara untuk membetulkan kepincangan yang berlaku dalam kehidupan sesetengah golongan manusia, termasuklah golongan sufi

⁵⁷⁴ Zarrūq, h. 162-163.

⁵⁷⁵ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyah*, bab 10, hikmah 95.

sendiri. Antara perkara yang telah disentuh oleh al-Syaykh al-Sakandariy ialah berhubung dengan kepalsuan azam seseorang yang cuba menunjukkan kesedihan apabila terluput daripada mengerjakan ketaatan atau menyesal apabila melakukan kejahatan. Namun, kebanyakan manusia hanya berpada dengan menzahirkan kesedihan dan penyesalan itu sahaja tanpa bangkit melakukan perubahan dalam dirinya bagi mengubah keadaan yang tidak betul itu. Maka al-Sakandariy segera menempelak dengan katanya:

(الحزن على فقدان الطاعة مع عدم النهوض إليها من علامات
الاغترار)⁵⁷⁶

Kesedihan atas keluputan sesuatu ketaatan berserta tidak bangkit melaksanakan (ketaatan yang luput itu) adalah antara petanda tertipu.

Kesedihan kerana lalai daripada menunaikan ketaatan itu tidak ada apa-apa faedah, kecuali kedukaan dan kemurungan meratapi perkara yang sudah berlalu dan berusaha keras untuk perkara yang bakal mendatang. Jika hal itu ada faedah dalam mencetuskan amalan atau kebangkitan untuk memperbaiki apa yang mungkin dibaiki, maka ia itu adalah suatu perkara yang bagus. Jika tidak, maka perasaan sedih itu tidak memberikan apa-apa faedah, malah ia boleh menambahkan perasaan tipu daya (*al-ightirār*) dalam dirinya kerana dia hanya akan terus bergantung kepada perasaan mahu pulang (*al-raj'iy*) kepada Allah dalam soal-soal *tawajjuh* dan *tadhkīr* kepada Allah. Lebih teruk lagi, kemungkinan dia akan bertambah biadab (*jur'ah*) dan menganggap dirinya baik, maka sikap dan perasaan itu akan menjadi sebab dia tersingkir (daripada rahmat Allah) sedangkan dia menyangka ia adalah sebab kehampirannya dengan Allah.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ *Al-Hikam al-'Atā'iyah*, bab 9, hikmah 76.

⁵⁷⁷ Zarrūq, *op.cit.*, h. 169.

Abū ‘Abd Allāh al-Qawdariy pernah menegaskan (berasaskan kefahaman beliau terhadap suatu *ḥadīth* Nabi (s.a.w.) bahawa seseorang apabila sudah menyempurnakan sifat munafiknya (iaitu menjadi benar-benar munafik), dia akan memiliki matanya (iaitu mudah sahaja menangis kononnya menyesal atas perbuatan jahatnya) di mana dia boleh mengirimkannya (menggunakan taktik itu) ke mana sahaja yang dia mahu.⁵⁷⁸ Abū Sulaymān al-Dārānī pula berkata: Bukanlah menangis itu dengan memerah air mata, tetapi menangis itu ialah bahawa anda meninggalkan perkara yang menjadi sebab anda tangisi.⁵⁷⁹ Justeru, al-Syaykh al-Sakandariy menyeru supaya perasaan sedih itu harus diiringi oleh suatu kebangkitan iaitu *al-nuhūd*. Dalam hikmah yang lain, al-Sakandariy menyeru agar perasaan mengharap (*al-rajā’*) untuk mendapatkan kurniaan dan rahmat Allah (s.w.t.) itu mestilah diiringi oleh amal, jika tidak harapan itu hanya akan menjadi angan-angan sahaja. Beliau menegaskan:

(الرجاء ما قارنه عمل وإلا فهو أمنية)⁵⁸⁰

Harapan itu ialah sesuatu yang diiringi dengan amal, jika tidak ia hanyalah suatu angan-angan.

Beliau juga mengatakan:

(لا تفرحك الطاعة لأنها برزت منك ، وافرح بها لأنها برزت من الله
إليك)⁵⁸¹

Janganlah sesuatu ketaatan itu menggembirakanmu kerana ia (ketaatan itu) terbit daripadamu, sebaliknya bergembiralah dengannya (ketaatan) kerana ia terbit daripada Allah kepadamu.

⁵⁷⁸ Zarrūq, *op.cit.*, h. 169.

⁵⁷⁹ Zarrūq, *op.cit.*, h. 169. al-Qusyayriy, h.

⁵⁸⁰ *Al-Ḥikam al-‘Atā’iyyah*, bab 9, hikmah 78.

⁵⁸¹ *Al-Ḥikam al-‘Atā’iyyah*, bab 6, hikmah 58.

Seterusnya beliau juga mengatakan:

(العجب كل العجب ممن يهرب مما لا انفكاك له عنه ويطلب ما لا بقاء له معه)⁵⁸²

Hairan sungguh-sungguh hairan perihal orang yang lari daripada sesuatu yang tidak akan berenggang daripadanya, sebaliknya dia meminta (dikurniakan) sesuatu yang tidak kekal bersamanya.

Kemudian beliau menegaskan:

(تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير لك من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب)⁵⁸³

Maksudnya:

Mengintai-intaimu akan keaiban-keaiban yang tersembunyi dalam (diri)mu terlebih baik daripada kamu mengintai-intai akan perkara-perkara ghaib yang terhibab daripadamu.

(أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة وبقظة وعفة عدم الرضا عن النفس)⁵⁸⁴

Maksudnya:

Punca (aṣl) segala maksiat, lupa lalai dan syahwat itu ialah reda terhadap nafsu dan punca segala ketaatan, kesedaran dan kemuliaan diri itu ialah perasaan tidak redamu terhadap nafsu.

(إحالتك الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفس)⁵⁸⁵

Maksudnya:

Penangguhanmu untuk melakukan amalan-amalan sehingga ada waktu lapang adalah antara petanda kebodohan nafsu.

Al-Ru'ūnah bererti *ḥamāqah* iaitu kebodohan. Seseorang hamba itu dianggap bodoh apabila menangguhkan sesuatu pekerjaan semata-mata kerana mencari waktu lapang. Dia dianggap bodoh kerana tiga sebab. Pertama, kerana

⁵⁸² *Al-Ḥikam al-'Aṭā'īyah*, bab 4, hikmah 41.

⁵⁸³ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'īyah*, bab 3, hikmah 32.

⁵⁸⁴ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'īyah*, bab 3, hikmah 35.

⁵⁸⁵ *Al-Ḥikam al-'Aṭā'īyah*, bab 2, hikmah 18.

penangguhan seseorang hamba daripada melaksanakan sesuatu amal yang diwajibkan oleh syarak kepada sesuatu yang mustahil pada adat (iaitu mempunyai masa lapang semasa hidup di dunia ini). Dia berkata aku tidak beramal kecuali bila ada lapang sedangkan realiti pula berkata engkau tidak mungkin mempunyai waktu lapang kecuali sesudah menunaikan amal kewajipan. Kedua, kerana ia (penangguhan itu) adalah satu kepercayaan terhadap sesuatu yang tidak boleh dipercayai, iaitu nafsu dalam soal-soal azam dan runtunannya kerana kebiasaannya nafsu tidak akan menunaikannya. Ketiga, kerana ia adalah kecuaian terhadap kewajipan dan keazaman yang menjadi keutamaan orang-orang yang berakal kerana bimbangankan perubahan-perubahan dan bolak-balik zaman yang tidak menentu. Namun, kerana dia mengutamakan dunia berbanding akhirat dan beriya-nya mencari jaminan terhadap perkara yang sudah dijamin oleh Allah (s.w.t.), itulah sebab yang mendesaknyanya bertindak demikian (menangguhkan amalan), sedangkan Rasulullah (s.a.w.) bersabda:

(الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق من اتبع نفسه
هو اها وتغنى على الله الأماي)⁵⁸⁶

Maksudnya:

Orang yang cerdik (berakal) itu ialah orang yang menghitung (menghisab) dirinya dan beramal untuk kehidupan sesudah mati sedangkan orang yang bodoh itu ialah orang yang menuruti runtunan hawa nafsunya dan berangan-angan dengan Allah dengan berbagai-bagai angan-angan.

Manusia ada tiga jenis. Pertama, orang yang dibantu oleh *qadar*, maka dia beramal pada masa lapangnya dan masa sibuknya, maka inilah orang yang mendapat taufik dan beruntung. Kedua, orang yang mempunyai masa lapang

⁵⁸⁶ Ibn Mājah (1998), *op.cit.*, j. 3, h. 521 dan Ahmad Ibn Hanbal (1999), *op.cit.*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, j. 28, h. 350.

tetapi dia tidak beramal, maka ia adalah penganggur yang tertipu kerana dalam *ḥadīth*, Rasulullah (s.a.w.) bersabda yang bermaksud: Dua nikmat yang menyebabkan manusia sering tertipu dengannya, iaitu masa sihat dan masa lapang.⁵⁸⁷ Ketiga, orang yang tidak mempunyai masa lapang, lalu dijadikannya sebagai alasan untuk menangguh-nangguhkan amalan, maka dia adalah orang yang tertipu daya kerana dia sebenarnya tidak memiliki apa-apa hakikat berhubung masanya dan juga amalan yang dia tangguhkan itu.⁵⁸⁸

(لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أرادك
لاستعملك من غير إخراج)⁵⁸⁹

Maksudnya:

Janganlah engkau meminta daripada-Nya (Allah) supaya Dia mengeluarkanmu daripada keadaanmu (sekarang) supaya Dia menggunakanmu untuk sesuatu keadaan yang lain, kerana jika Dia mahu menggunakanmu nescaya dia akan menggunakanmu tanpa mengeluarkanmu (daripada keadaanmu itu).

Menurut al-Imām al-Syarqāwiy (w1227H), maksud hikmah ini ialah:

Janganlah engkau meminta daripada Allah supaya Dia mengeluarkanmu daripada satu keadaan keduniaan seperti pertukangan, atau mengeluarkanmu daripada satu keadaan keagamaan seperti menuntut ilmu, supaya Dia menggunakanmu untuk sesuatu keadaan yang lain (yang lebih baik), berdasarkan sangkaanmu bahawa keadaanmu sekarang menghalangmu daripada berusaha dan bangkit untuk sampai kepada-Nya. Ini kerana jika Allah mahu menggunakanmu iaitu dengan makna jika Dia benar-benar mencintaimu dan engkau benar-benar layak tergolong dalam kategori orang yang mempunyai hemah (*irādah*), nescaya Dia akan

⁵⁸⁷ Al-Bukhariy, *op. cit.*, kitāb al-Raqāq, no. 5933.

⁵⁸⁸ Zarrūq, *op. cit.*, h. 72-73.

⁵⁸⁹ *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, bab 2, hikmah 19.

menggunakanmu sesuai dengan penggunaan yang Dia sukai, iaitu dengan cara memberikanmu taufik ke arah melakukan amalan-amalan salih dan sibuk hatimu hanya dengan Allah tanpa Dia mengeluarkanmu (daripada keadaanmu itu), iaitu dengan mengekalkanmu dalam keadaan engkau sekarang.⁵⁹⁰

Apabila seseorang hamba berada dalam suatu keadaan yang tidak bersesuaian dengan maksud kehendaknya tetapi keadaan itu hukumnya harus (tidak haram) pada sisi syarak, maka tidak sayugia dia berusaha keluar daripada keadaan itu dengan dirinya sendiri dan menyanggahi hukum waktu kerana perbuatan itu adalah suatu kejahilan sebagaimana dinyatakan dalam hikmah al-Sakandariy yang lain:

(ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه)⁵⁹¹

Maksudnya:

Seseorang itu tidak meninggalkan kejahilan sedikitpun apabila dia mahu berlaku sesuatu selain daripada apa yang dizahirkan oleh Allah pada sesuatu masa.

Ini adalah kerana perbuatan itu (menyanggahi hukum waktu dan meminta Allah mengeluarkannya daripada keadaannya) merupakan satu *takhyīr* terhadap Allah sedangkan Allah tidak layak diberikan *takhyīr* itu. Sepatutnya, dia meminta daripada Allah keelokan adab dan mengutamakan pilihan Allah berbanding pilihannya.⁵⁹²

⁵⁹⁰ Al-Syarqāwiy, *al-Minah al-Qudsiyyah*, h. 26-27.

⁵⁹¹ *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, bab 2, hikmah 17.

⁵⁹² Al- al-Syarqāwiy, *al-Minah al-Qudsiyyah*, h. 27.

(طلبك منه اتمام له وطلبك له غيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلّة
حيائك منه ، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه)⁵⁹³

Pintamu daripada-Nya adalah suatu tohmahan terhadap-Nya dan pintamu bagi-Nya (mencari bukti kewujudan-Nya menerusi dalil-dalil) adalah (satu bukti) kejauhanmu daripada-Nya, dan pintamu kepada orang lain (mencari ma'rifat selain ma'rifat akan-Nya), maka adalah kerana kurang malumu terhadap-Nya, sedangkan pintamu daripada selain-Nya (menjadi bukti) adanya kejauhanmu daripada-Nya.

(لا تترقب فروع الأغيار فإن ذلك يقطعك عن وجود المراقبة فيما هو
مقيمك فيه)⁵⁹⁴

Janganlah engkau menunggu-nunggu kosong hati (untuk berzikir dan lain-lain) kerana yang demikian itu akan memutuskanmu daripada melakukan murāqabah terhadap-Nya dalam soal-soal yang Dia sudah tentukan bagi dirimu.

Sebagai kesimpulan, didapati bahawa al-Syaykh al-Sakandariy banyak sekali menggunakan *manhaj targhib* dan *tarhib* dalam berdakwah. Dalam konteks ini ahli sufi banyak menggunakan istilah *al-rajā'* yang bermaksud harapan sebagai pilihan terhadap penggunaan istilah *targhib* yang selalu digunakan. Dalam memahami pengertian *manhaj al-rajā'* atau *manhaj al-targhib*, kita juga boleh melihat pengertiannya dalam konteks moden sebagai motivasi. Tujuan al-Syaykh al-Sakandariy menggunakan *manhaj* ini ialah untuk memberikan dorongan kepada pengikut-pengikutnya dan juga pembaca-pembaca kitabnya agar mereka sentiasa segar dan bersemangat untuk meneruskan perjalanan menuju Allah (s.w.t.) dengan pemikiran yang positif dan supaya perjalanan itu tidak terbantut akibat pemikiran negatif. Sementara istilah *al-khawf* yang bermaksud ketakutan pula digunakan bagi menggantikan tempat *al-tarhib*. Kadang kala ia boleh dianggap sebagai *uslub*

⁵⁹³ *Al-Ḥikam al-'Atā'iyah*, bab 2, hikmah 21.

⁵⁹⁴ *Al-Ḥikam al-'Atā'iyah*, bab 2, hikmah 23.

tawbīkh yang bermaksud mencerca atau mengeji. *Manhaj* ini juga banyak digunakan oleh al-Syaykh al-Sakandariy dalam memandu murid dan pengikutnya sebagai pengimbang kepada *manhaj targhib* atau *al-rajā'* tadi supaya mereka jangan tenggelam dalam *targhib* atau *al-rajā'* sehingga lupa untuk melihat perspektif ketakutan terhadap Allah. Keseimbangan dalam mengambil unsur *targhib* atau *al-rajā'* dan unsur *tarhib* atau *al-khawf* atau *tawbīkh* ini akan menjadikan *hāl* seseorang hamba lebih sempurna sebagaimana kata al-Syaykh Zarrūq sebelum ini.

3.5 KESIMPULAN

Setelah dibentangkan beberapa *manhaj* utama dalam dakwah al-Syaykh al-Sakandariy, bolehlah disimpulkan bahawa kesemua *manhaj* tersebut tidak terkeluar daripada batasan atau lingkungan tiga *manhaj* utama yang telah diutarakan dalam bab satu yang merupakan landasan teori kajian, iaitu *manhaj al-hikmah*, *al-maw'zāh al-ḥasanah* dan *al-mujādalah al-ḥusnā*. Ini boleh difahami apabila diteliti dengan mendalam segala *manhaj* dakwah al-Syaykh al-Sakandariy yang telah dibincangkan sebelum ini bahawa semuanya berada dalam lingkungan ketiga-tiga *manhaj* utama tersebut. Sebagai contoh, *manhaj al-hikmah* adalah merupakan nadi kepada keseluruhan *manhaj* dakwah al-Syaykh al-Sakandariy, malah pemilihan perkataan *al-hikmah* sebagai tajuk judul karya ini sendiri memberikan suatu keyakinan tentang bagaimana keseluruhan isi kandungannya adalah hikmah-hikmah yang sangat tinggi nilainya.

Berhubung *al-maw'zāh al-ḥasanah* pula, bolehlah dianggap bahawa sebahagian besar isi kandungan *manhaj* dakwah al-Syaykh al-Sakandariy sebenarnya nasihat-nasihat yang boleh diumpamakan seperti permata-permata

yang amat bernilai. Sebenarnya, al-Syaykh al-Sakandariy dalam banyak hikmahnya dengan sengaja telah menggunakan *uslūb khiṭābiy* (gaya pengarahannya dalam percakapan menggunakan gantian ketiga yang ditujukan kepada orang yang ditujukan percakapan itu). Beliau telah menasihati murid-muridnya dalam segala aspek yang diperlukan oleh murid seperti dalam soal *tazkiyat al-nafs*, zikir, 'uzlah, sifat mulia dan sifat keji dan lain-lain. Semua pengarahannya itu dibuat dalam *uslūb khiṭābiy* yang lebih menjurus kepada gaya nasihat, bukan arahan dengan makna yang arahkan sebagaimana yang difahami sesetengah golongan. Maka, dengan ini, segala *manhaj* dakwah al-Syaykh al-Sakandariy tetap berligar dalam lingkungan *al-maw'zāh al-ḥasanah*. Namun, penditilan kepada *manhaj* pecahan seperti *manhaj muḥāsabah* diri, *manhaj lawm al-nafs*, *manhaj al-tarḥīb* dan *al-tarḥīb* dan lain-lain, semuanya dalam rangka memperincikan *manhaj* itu secara lebih khusus, kerana *manhaj al-maw'zāh al-ḥasanah* itu sendiri merangkumi ruangan yang amat luas. Justeru, ia dapat difahami secara lebih menjurus dan terfokus untuk menonjolkan makna-makna atau pengertian yang dikehendaki.

Sementara *manhaj al-mujādalah al-ḥusnā* pula, maka didapati bahawa terlalu banyak hikmah al-Syaykh al-Sakandariy yang berbentuk pengarahannya hujah dan bukti yang dikemukakan kepada akal manusia, terutamanya kepada murid-murid beliau. Hujah atau bukti yang telah dikemukakan oleh al-Syaykh al-Sakandariy secara umumnya bertujuan memperkukuhkan keimanan sebilangan manusia yang goyah terhadap isu-isu ketuhanan khususnya. Maka, ia secara umumnya adalah *manhaj al-mujādalah al-ḥusnā* dan dalam masa yang sama ia boleh dianggap sebagai *manhaj* lain secara berasingan.

Dengan ini, dapatlah disimpulkan bahawa *manhaj* dakwah al-Syaykh al-Sakandariy adalah *manhaj* yang berpaksikan kepada tiga *manhaj* utama dakwah

yang telah digariskan oleh *al-Qur'ān al-Karīm*; *al-ḥikmah*, *al-maw'zāh al-ḥasanah* dan *al-mujādalah al-ḥusnā*.